MENSAJE

LA UNIVERSIDAD Y EL CAMBIO DE ESTRUCTURAS SOCIALES
JOSE MARIA DIEZ-ALEGRIA

LA VIRGINIDAD
GUILLERMO ASCUI SALVATIERRA

LA PARADOJA DEL CATOLICISMO NORTEAMERICANO
ARTURO GAETE

LOS EFECTOS DE LAS ARMAS ATOMICAS
JEAN MORETTI

EL BIEN COMUN Y SUS EXIGENCIAS ACTUALES (II)
COMITE TEOLOGICO DE LYON

OCTUBRE — 1958.

MENSAJE

OCTUBRE 1958 — Vol. VII — N.º 73

DIRECCION:
Alonso Ovalle 1452 — Casilla 597
Fono 83226 — Santiago de Chile

DIRECTOR-FUNDADOR
(†) R. P. Alberto Hurtado Cruchaga, S. I.

DIRECTOR
José Aldunate Lyon, S. I.

SUSCRIPCION ANUAL:

Ordinaria	$	1.500
De bienhechor	"	5.000
Para el extranjero	"	3 USC.
Para el extranjero (por vía aérea)	"	6 USC.
Valor Núm. suelto	"	170

AVISOS:

1 página	$	18 000
1/2 "	"	9.000
1/3 "	"	6 000
1/4 "	"	4.500
1/6 "	"	3.000

S U M A R I O :

	Pág.
LA UNIVERSIDAD Y EL CAMBIO DE ESTRUCTURAS SOCIALES, por José María Diez-Alegría	337
LA VIRGINIDAD, por Guillermo Ascuí Salvatierra	348
LA PARADOJA DEL CATOLICISMO NORTEAMERICANO, por Arturo Gaete	355
LOS EFECTOS DE LAS ARMAS ATOMICAS, por Jean Moretti	359
SIGNOS DEL TIEMPO:	
Un Movimiento de Iglesia	363
Casos de conciencia Atómicos	364
Sindicalismo Cristiano en América Latina	367
La salud espiritual de los que trabajan en los hoteles y restaurants	370
CINE:	
"Las noches de Cabiria"	372
ORIENTACION BIBLIOGRAFICA	374
DOCUMENTOS:	
El Bien Común y sus Exigencias Actuales (II)	379

Correspondencia con los Lectores

H. V. R.: "Mi más sincera palabra de aliento a la Revista "Mensaje" para que prosiga sin desmayo en la noble tarea que se ha impuesto de llevar luz a las conciencias cristianas, y que hasta ahora está cumpliendo de manera eficaz." —(suscriptor de Santiago).

P. D. N.: "Estoy muy de acuerdo con el criterio que inspira la Revista. Modestamente me permito insinuarle dos sugerencias: 1.º Creo que sería de interés presentar con *cierta continuidad* relatos de la Historia de la Iglesia Chilena, sea presentando las grandes personalidades que la honran, sea en otra forma; 2.º me parece también útil de vez en cuando algún "índice general"; como, por ejemplo, cuando han puesto alguno con los documentos pontificios sociales." —(suscriptor de Santiago).

—Agradecemos sus sugerencias y las tendremos muy en cuenta. Quizás algo semejante a lo que Ud. desea en el segundo punto hacemos en nuestra sección de Bibliografía especializada.

M. G. D.: "Con cuánto gusto he recibido y leído vuestra publicación. Es evidentemente una lectura que si llega a muchos hogares y logra tocar los corazones hará milagros. Felicito pues tan halagüeña empresa y les deseo el mayor de los éxitos." — (suscriptor de Buenos Aires).

A. B. V.: "La posición de Folliet en el artículo *"Africa, Francia y el Mundo"* es un paso positivo pero no una solución definitiva. Todavía se palpa en este proyecto de Folliet, "conjunto franco-africano", la visión unilateral del país que "cederá" con "honor", pero conservará el derecho de ser "cabeza". Hay un primer paso para considerar de igual a igual al africano. Esta igualdad traerá como consecuencia posteriormente, el respeto a lo que piensa el africano; su derecho natural a determinarse políticamente. Si hay independencia, por descontado vendrá una crisis interna; los europeos consideran monstruosas estas crisis; en el caso de los franceses suena un poco a prever "la paja en el ojo ajeno"; nosotros, americanos, habiendo experimentado este tipo de crisis, no creemos que sean demasiado grandes. A Francia le ha faltado la serenidad y prudencia de Inglaterra para actuar a tiempo en sus colonias. Tal vez la NU podría solucionar buenamente los problemas de las colonias africanas." —(lector de San Miguel - Argentina).

—Alude al artículo aparecido en julio de 1958. Dejamos a nuestros lectores el trabajo de juzgar las apreciaciones expuestas.

O. S. A.: "Sería interesante que la Revista encarara la idea de la integración económico-social y tal vez política de los países americanos. Una vista panorámica de la trayectoria histórica del panamericanismo, su estado actual y las posibilidades futuras. Qué papel juegan los nacionalismos, etc. Es necesario para nosotros, cristianos americanos, tener un planteamiento claro al respecto." — (lector de Talca).

—Efectivamente, hace tiempo que la redacción de Mensaje *desea abordar ese importantísimo tema, pero hasta el momento no ha sido posible.*

C. S.: "Los problemas tratados por la revista tienen valor internacional. No sólo en aquellos artículos que específicamente se refieren a problemas comunes, como por ejemplo los frecuentes trabajos de Mario Zañartu, sino aun en los que tratan asuntos internos, chilenos, por ejemplo el firmado por Gustavo Arteaga, "Estado Docente", y el del P. J Aldunate sobre "Cooperación con el Comunismo". Es digno de alabanza el espíritu de la Revista que traspasa serenamen los marcos de Chile. Su mensaje es latinoamericano y aún más, sin fronteras, como el Mensaje de Cristo." — (lector de Montevideo).

(PASA A LA TERCERA TAPA

OCTUBRE - 1958

MENSAJE

VOL. VII — N.º 73

El mensaje cristiano frente al mundo de hoy

La Universidad y el cambio de Estructuras Sociales

por *JOSÉ MARÍA DIEZ-ALEGRÍA* S. J. (1)

EXISTE en España un gravísimo e inaplazable problema social? ¿Qué cambios de nuestra sociedad exige la puesta en marcha efectiva de los factores de solución de ese problema? ¿Qué papel debe corresponder a la Universidad en el logro de una respuesta acertada a estos interrogantes y de una realización radicalmente sincera y efectiva de las tareas que aquellas respuestas señalen? Estos son los tres puntos que me propongo examinar delante de ustedes con una máxima sinceridad y serenidad, desnudo de todo prejuicio y revestido en cambio, hasta donde Dios me lo conceda, del universal amor, de la insobornable hambre y sed de verdad y de justicia para todos, que tienen que constituir ineludiblemente el patrimonio espiritual de un discípulo de Jesucristo.

La sociedad burguesa española, alta y media, está empeñada, en parte consciente y en parte inconscientemente, en negar la existencia de un gravísimo e inaplazable problema social que exige empezar a hacer denodadamente grandes cosas y afrontar enormes sacrificios de una manera inmediata. Aludiendo a este estado de conciencia, o de falta de conciencia, de la sociedad burguesa española, decía yo en una conferencia pronunciada en la Cámara de Comercio de Madrid el 5 de abril de 1956 y publicada en la Revista "Mensaje" de Santiago de Chile, en octubre de 1957: "No se puede dudar que... la sociedad española considerada en su conjunto y en la totalidad de su ámbito produce la irremediable impresión, una certeza moral, de estar socialmente (dejemos a Dios el juicio individual de las personas) mucho más en pecado que en gracia. Un pecado social difuso, huidizo, afectadamente ignorado, camuflado, apasionadamente defendido, apoyado en una secular tradición de inconsciencia, en un encallecimiento del sentido moral de justicia, en una situación heredada, en penurias económicas realísimas, en prejuicios sociales no por absurdamente inconsistentes menos atávicamente consustanciados con la mentalidad de la alta y media burguesía de España. Pecado social en que —por acción o por omisión o por ambas cosas— también los intelectuales y los eclesiásticos españoles —hablo siempre en conjunto— nos encontramos complicados."

(1) Conferencia pronunciada en el Aula Magna de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid el 21 de marzo de 1958. El autor nos la envía especialmente para "Mensaje".

¿Son verdaderas estas apreciaciones? ¿Existe entre nosotros un problema social acuciante, una situación de injusticia que clama al cielo día tras día? ¿O es la nuestra en el fondo una situación normal, dependiente de complejos factores histórico-económicos, situación que no está en la mano de nuestras clases dominantes y bien situadas modificar, si ya no es, como quería Feijóo en sus *Cartas Eruditas* (II, 1,8), caminando "por tan pequeños pasos a la reforma, que el pueblo apenas sienta el movimiento"?

La dificultad que encontramos todos para poder responder de una manera sociológicamente científica a este interrogante nos da el primer punto en que la Universidad española de los últimos veinte años ha incurrido en gravísima responsabilidad. Y repito aquí de una vez para siempre, por un elemental y para mí inexcusable deber de honradez, que los pecados sociales y las responsabilidades incurridas de los universitarios y de los eclesiásticos son, en esta hora de la Historia de España y por lo que se refiere al asunto de esta conferencia, enteramente análogos.

I — Realidad del problema social.

El primer aspecto, pues, del problema social de España es que no conocemos a punto fijo y en concreto la verdadera faz de ese problema, la medida concreta de injusticia real y culposa en que vivimos socialmente, el volumen real de desasistimiento, en cantidad e intensidad, de este "soldado desconocido" que es la parte de nuestro pueblo excluída de hecho de un acceso al disfrute del mínimo vital de bienes que corresponden a un nivel de vida simplemente humano.

¿Por qué no sabemos exactamente y en concreto estas cosas?, porque no nos conviene saberlo. ¿Por qué la Universidad española en estos últimos veinte años no ha hecho, que yo sepa, prácticamente nada por resolver este acuciante problema de sociología empírica? ¿No será porque la Universidad española en estos últimos veinte años (que son los que inmediatamente nos atañen) ha sido un instrumento manejado unilateralmente por la media burguesía al servicio exclusivo de la alta burguesía, en razón de una coordinación de los intereses de ambos estamentos en absoluta insolidaridad con los intereses de la ínfima clase media y del proletariado? Queden abiertos a la meditación estos interrogantes.

¿Podemos, sin embargo, aceptar la tópica y cómoda afirmación de que el problema no es tan grave, de que no exige cambios sustantivos, de que nuestros hermanos no están tan mal como se dice, de que ya se está en camino de solución, de que hay que evitar todo cambio profundo del *statu quo* para no perjudicar a los estamentos más pobres del pueblo español, los que languidecen de hambre y de miseria, si los intentos de reajuste económico-social provocan situaciones de crisis?

¿Existe o no objetivamente y de hecho un estado de desasistimiento y de inopia extremos o casi extremos de la mayoría de la población española o, por lo menos, de una enorme minoría, frente a otra amplia minoría que vive humanamente y frente a las minorías que viven superhumanamente y a las que viven en la inhumanidad de un lujo inadmisible? Si esto es verdad, hay para nosotros un problema que es necesario afrontar con rigurosa lealtad.

Según declaraciones muy recientes, el número de proletarios campesinos adultos que es necesario capacitar para otro género de trabajos, porque no pueden hallar en la agricultura un trabajo racional que permita su promoción a un nivel de vida humano, sería del orden de los dos millones. Esto podría suponer un total afectado de unos ocho millones de españoles. Los medios previstos y comenzados a experimentar con éxito (tengo que referirme de memoria a manifestaciones leídas en la prensa) suponen para un futuro próximo unas posibilidades de capacitación del orden de los veinte mil hombres por año. Es decir, un ritmo que requeriría cien años para resolver el problema. Mientras tanto esos millones de hombres están condenados a una situación de esclavitud. Si, movidos por la necesidad, tratan de emigrar por su cuenta (por cierto para caer en una situación de peonaje industrial y de vida en chabolas que no los redime de su situación infrahumana, aunque sí a veces de lo más acuciante del hambre), entonces suscitan un problema angustioso en los grandes núcleos urbanos, receptores naturales, por su capacidad de absorción de mano de obra, de estos inmigrantes

espontáneos, y así vienen a ser objeto de medidas gubernativas que los reexpiden a sus lugares de origen, donde no hay para ellos más horizonte que el hambre y la miseria. Hechos como éste nos revelan la hondura del problema social español. No parece que pueda negarse que en los últimos veinte años ha habido una despreocupación prácticamente total del gravísimo aspecto a que acabo de referirme. La Universidad española, rectora nata del pensamiento de la nación, no parece haber tenido conciencia alguna de estas realidades.

De los informes del Consejo de Economía Nacional sobre *La renta nacional de España* en 1953 y 1954 resulta que tanto la renta nacional total como la renta nacional por habitante han logrado superar ampliamente, en el quinquenio 1950-1955, los valores reales anteriores a 1936: en un 47,7 por ciento la renta total y en un 18 por ciento la renta por habitante. Estas cifras no están naturalmente exentas de un margen de incertidumbre. La recuperación con creces del volumen de renta nacional se debe a la producción industrial, ya que la renta agrícola no ha logrado reconquistar, al parecer, el nivel anterior a 1936. Por otra parte, del *Estudio sobre la situación económica de Europa en 1956*, publicado por la Organización de las Naciones Unidas en Ginebra en 1957, resultaría que el aumento de la productividad por cabeza de la mano de obra española en 1955 con respecto a esa misma productividad en 1950 ha sido de un 39 por ciento, ampliamente superior a los aumentos correspondientes de todos los otros países de Europa. ¿Cómo ha revertido en los asalariados de España ese aumento absoluto y relativo *per capita* de la renta nacional y ese aumento de la productividad por cabeza de nuestros productores? Los únicos datos asequibles son los del Informe ante la Junta General de accionistas del Banco de Bilbao, celebrada el 24 de marzo de 1956, suscrito por el Consejero-Director General, Don Gervasio Collar. Según las cifras de este informe, la parte de la renta nacional que ha ido en 1955 a manos de los "Asalariados y Profesionales", deducida la cifra correspondiente a los "Independientes", resulta ser el 42,8 por ciento, mientras ese mismo porcentaje oscila entre el 49 por ciento y el 59,1 por ciento en Italia, Irlanda, Países Bajos, Bélgica, Noruega, Dinamarca, Luxemburgo, Austria, Suiza y Francia, y entre el 61,2 por ciento y el 73,2 por ciento en Finlandia, Alemania Occidental e Inglaterra. Si pasamos ahora a considerar no ya la parte de renta nacional que ha llegado a ser *renta salarial*, sino la proporción en que el *valor añadido* por la industria (deducido del valor bruto de la producción el valor de las materias primas y auxiliares y de la amortización) se ha distribuído entre los asalariados por una parte y los beneficios empresariales, intereses, etc., por otra, dentro de la industria, las desproporciones y las anomalías respecto a los demás países de la Europa Occidental (exceptuados quizá Portugal, Grecia y Turquía, de los que no se conocen datos) son aún más flagrantes. Según datos de un trabajo publicado en la Revista de temas económicos de Madrid "De Economía", número 41-42 de 1956, sobre "Valor de la renta industrial calculada por la Secretaría General Técnica del Ministerio de Industria", resultaría que en 1953 correspondió a la mano de obra un 55,74% y a los beneficios, etc., un 44,26% del valor añadido, en 1954 un 51,05% y un 48,95%, respectivamente, y en 1955 un 48,63% y un 51,37%. Si comparamos los datos de España con los que da el *Estudio* de las Naciones Unidas para otras naciones de Europa, nos encontraremos con que la parte correspondiente a la mano de obra en la distribución del valor añadido por la industria manufacturera fue en Francia en 1954 de 69,9 por ciento frente a 48,5% en España el mismo año; el porcentaje correspondiente fue en Inglaterra de 66,4% en 1955, en Noruega de 60,2% y en Dinamarca de 59,5% en 1952, y finalmente en Holanda en 1950 de 57,2%. Para las industrias de gas, agua y electricidad los porcentajes correspondientes a los asalariados fueron de 75,8% para Francia y de 21,7% para España en 1954, de 55,5% en Inglaterra (1955), de 60,7% en Noruega (1952), de 52,7% en Dinamarca (1952) y de 59,4% en Holanda (1950). En la industria de extracción de minerales correspondió a la mano de obra española en 1954 un 58,7% del valor añadido por la industria, frente a un 90,9% que correspondía (en 1955) a la mano de obra inglesa, un 79% a la danesa (en 1952) y un 80,5% (en 1950) a la holandesa. No obstante observarse una importante mejora en el porcentaje de los incrementos alcanzados por el valor añadido de la industria destinado a aumentar la retribución de la mano de obra, si se comparan los incrementos de 1954 respecto a 1953 y de 1955 respecto a 1954 (del primero se habría destinado a mano de obra un 7,48% y del segundo un 31,53%), las cifras anteriormente enumeradas ponen bien de relieve la intensidad y la urgencia del problema social español, problema que no depende sólo de la pobreza económica de España, puesto que queda igualmente de relieve examinado desde puntos de vista relativos. Por lo demás, hay que tener en cuenta que las cifras expresivas del valor neto de la producción española están probablemente falseadas por una sobre estimación del coste de las materias primas, llevada a cabo con fines de ocultación de los márgenes reales de beneficios, según ha hecho notar Paul Hemberg en su "Informe preliminar sobre la Renta Interior de España", publicado en la "Revista de Economía Política" de Madrid (6, 1955, 132). De este modo la desproporción entre salarios y beneficios es con toda probabilidad mayor de lo que representan las anteriores cifras, a favor de los beneficios y en contra de los salarios. Por grandes que puedan ser los márgenes de error de las anteriores cifras, ellas demuestran ineludiblemente, a pesar del estado de ignoran-

cia procurada en que la sociedad española se encuentra frente a su problema social, que este problema existe y que es de una urgencia y agudeza incomparables. Podríamos añadir todavía el dato inmediatamente expresivo de que una gran parte de nuestros obreros de la industria de la construcción reciben un salario real que no sobrepasa *la mitad* del mínimo vital rigurosamente exigible. La primera pregunta que nos formulábamos en estos términos: ¿Existe en España un gravísimo e inaplazable problema social?, debe recibir una respuesta categóricamente afirmativa.

Los estamentos dirigentes de la sociedad española suelen aducir, como eximente de culpabilidad social por la situación en que se encuentran económica y socialmente la ínfima clase media y el proletariado, las necesidades de la recuperación económica y de la industrialización, que exigen una reducción de los gastos de consumo y un fomento de la acumulación de capital, que favorezca la inversión privada. Este problema, en el sentido de conseguir una inversión suficiente, existe indudablemente. Pero la solución que ha recibido entre nosotros en los últimos veinte años, consistente en una sistemática congelación de los salarios y sueldos más modestos y en una también más o menos sistemática inflación de muchos precios, ha sido claramente injusta, porque ha hecho pesar unilateralmente la "batalla económica" sobre los elementos más débiles en provecho directo unilateral de los más fuertes y de los especuladores. La inflación de precios se ha debido en parte principalísima a prácticas sistemáticamente oligopolísticas que no se justifican desde el punto de vista de una sana ciencia económica y que, por móviles de interés privado opuestos al verdadero bien común, no se ha buscado, según parece, con suficiente eficacia superar. La congelación de salarios, en tanto hubiera sido necesaria, debería haberse llevado a cabo en forma análoga *(mutatis mutandis)* a la que proponía Keynes en Inglaterra para sufragar los gastos de la segunda guerra mundial.

Dudley Dillard expone el plan en estos términos: "Sus cláusulas, que tenían por fin evitar la inflación, eran: a) Una deducción de los salarios y sueldos corrientes, que sería acreditada en una cuenta de ahorro que permanecería bloqueada mientras durara la guerra. Esta deducción para el ahorro tiene lugar además de la retención del impuesto sobre la renta. Las rentas más bajas estarían exentas de impuesto y de deducciones para ahorro ,y las que estuviesen inmediatamente por encima del nivel ínfimo estarían sujetas a deducción de ahorro, pero no por impuesto. La proporción de la deducción total representada por los impuestos aumentaría a medida que aumentase la renta. Los ahorros devengarían un interés del 2,5% anual. b) En el tiempo apropiado después de la guerra, las cuentas de ahorro serían desbloqueadas y podría disponerse de ellas para el gasto. El tiempo propicio para el desbloqueo de este poder adquisitivo sería cuando una falta de demanda efectiva amenazase conducir la economía a una depresión de postguerra. c) Otras cláusulas incluían el pago de asignaciones en metálico a todas las familias con hijos, una ración básica a precios fijos mantenidos por subsidios del Gobierno, permiso para desbloquear algunos ahorros por necesidades de urgencia excepcional e inevitables, tales como enfermedad y hospitalización, créditos para comisiones de la anteguerra para los pagos de hipotecas y premios de seguro de vida, y una imposición sobre el capital para recaudar fondos con los que pagar las rentas diferidas".(1)

He aducido esta larga cita no para pretender que el problema de la "batalla económica" de España fuera el mismo que el de la financiación de la última guerra en Inglaterra, sino sólo para poner de relieve que todos los problemas económicos pueden ser eficazmente afrontados, sin necesidad de hacer tabla rasa de la justicia distributiva y conmutativa. Desde este punto de vista, es difícil eludir la consecuencia de que la solución del problema de capitalizar la industrialización de España a base de una congelación sin compensaciones de los jornales y sueldos más modestos, tal como ha venido practicándose, implica la pertenencia en justicia de una parte de nuestro capital industrial, procedente de la inversión privada en estos últimos tiempos, a los estamentos más humildes de obreros y empleados de cuyo forzado y extenuante ahorro procede en realidad aquella parte de dichas inversiones. Naturalmente los gravísimos problemas que estas hirientes realidades plantean no pueden ser resueltos arbitrariamente. De aquí precisamente nace la responsabilidad de nuestros universitarios

(1) D. Dillard, tr. J. Díaz García, *La teoría económica de John Maynard Keynes*, 1955, pág. 257.

sobre los que pesa primordialmente la ineludible tarea de estudiar las soluciones a la vez justas y posibles.

II — Cambios necesarios.

Las anteriores consideraciones nos han llevado al climax de la problematicidad de nuestra situación social y económico-social. En este climax resurge espontánea la segunda pregunta que formulábamos al principio de esta conferencia: ¿Qué cambios de nuestra sociedad exige la puesta en marcha efectiva de los factores de solución de este problema?

En un artículo sobre "El salario ante la Filosofía del Derecho", publicado en enero de 1957, escribía lo siguiente, refiriéndome a las necesarias reformas: "Es un giro pura y simplemente copernicano lo que exige en nuestra sociedad la más estricta e indeclinable justicia. Es algo tremendo, pero es así. El filósofo se debe a la verdad... Sin duda, la reforma copernicana de las estructuras ha de emprenderse en el plano del Derecho Público, Derecho Social, Derecho Corporativo, Derecho Laboral. Pero si no queremos ir a un puro y simple colectivismo estatal, cosa que no parece conforme con una recta Filosofía jurídica, por lo menos en el presente estadio epocal de evolución sociológica de la Humanidad, la reforma ha de acometerse conjuntamente con el plano del Derecho Privado, muy especialmente Mercantil" (Fomento Social 12, 1957).

Estas palabras produjeron vivísima inquietud en algunos sectores de nuestra sociedad. Se opinó en ellos que hablar de reformas copernicanas de estructuras era algo innecesario, inútil, utópico, irresponsable y peligrosísimo. Los contrastes de opiniones subsiguientes son la causa de que se haya asignado para mi conferencia el tema de *Universidad y cambio de estructuras*. ¿De qué puede tratarse?

Es innegable que en España existe una situación de injusticia social que no admite espera. Entonces ¿qué debemos hacer? ¿Aguardar a que poco a poco, por convencimiento espontáneo de las clases sociales dominantes en el campo económico-social, se vayan modificando los *usos* sociales en este terreno y se llegue a un cambio favorable de situación? Esto es lo que a mí me parece utópico, irresponsable y peligrosísimo. Porque esa modificación *espontánea* de nuestros *usos* social-económicos es cierto que no se producirá en una medida y con un ritmo suficientes. Lo demuestran los últimos veinte años. Ni la brutal experiencia de una guerra interior que costó más de un millón de vidas, ni la existencia cincuentenaria de una Doctrina social pontificia suficientemente expresiva para movilizar copernicanamente de hecho a los católicos de nuestros estamentos-dominantes, incluso eclesiásticos, si de hecho fuese tomada seriamente, han logrado nada satisfactorio. Y no quiero acusar demasiado duramente. He encontrado hombres de buena voluntad (y tengo la humilde esperanza de poder contarme entre ellos) que experimentan angustiados la necesidad de salir de este estado de injusticia, de librarse, como se ha dicho agudamente, de este tejido de crímenes anónimos de responsabilidad limitada en que nos encontramos complicados, y se sienten imposibilitados por una trama de relaciones sociales, de usos, de costumbres, de situaciones, de intereses, de tradiciones, de valoraciones, de convenciones y hasta de estructuras jurídicas, que ahogan literalmente, por las inextricables dificultades en que los envuelven, los tímidos deseos de empezar a vivir de veras en justicia y en amor. Esto demuestra, si no queremos cegarnos voluntariamente, quizá inconscientemente, que es un problema de estructuras sociales el que tenemos también, y fundamentalmente, planteado.

Alguna luz nos pueden dar en este punto los análisis de Max Weber sobre los conceptos sociológicos fundamentales *(Economía y Sociedad,* trad. Medina Echeverría, I, 1944, pp. 20-37). Las relaciones sociales permanentes, los *usos* sociales, no pueden tener estabilidad y consistencia si no descansan en algo: en el arraigo duradero de una costumbre (arraigo que puede articularse en la fundamentación por el valor de *tradición* o por una *creencia afectiva),* en el reconocimiento interno socialmente vigente de determinados valores normativos éticos o religiosos, en la garantía externa de una *situación de intereses,* en la *convención social* (que garantiza el uso por la sanción social de *reprobación general* con que se ven afectados los infractores), finalmente en el Derecho, que realiza conjuntamente (si no queremos mantenernos en el puro empirismo sociológico en que lo consi-

dera aquí Max Weber) una fundamentación interna de tipo racional-axiológico y una fundamentación externa de coacción suficiente.

¿Con qué factores podemos contar en España para una instauración constructiva, a la vez que urgente, de relaciones sociales permanentes cuyo *sentido* esté en concordancia suficientemente aproximada con los imperativos de justicia con los postulados cristianos de amor y con las exigencias de un auténtico bien común? Por lo que afecta a los estamentos dominantes no podemos contar para ello ni con la tradición ni con la creencia afectiva, que funcionan aquí en el sentido de perpetuación de injusticias. Tampoco con la situación de intereses ni con el peso de la convención social, por la misma razón. En cuanto a los estamentos dominados no están en situación dentro de nuestro ordenamiento social de poder actuar externamente sobre los dominantes: no pueden obrar en forma de *convención social* porque su reprobación cae totalmente en el vacío, no puede hacer presa en los estamentos dirigentes, manteniéndose sólo en estado de latente virtualidad revolucionaria, desestimada de hecho por la inaudita inconsciencia de los estamentos rectores. No pueden actuar tampoco en cuanto situación de intereses, porque precisamente el ordenamiento existente hace posible el práctico desconocimiento, más o menos grave, de los intereses de los estamentos dominados: este es precisamente el problema.

La conclusión rigurosamente científica es, que sin abandonar una tarea inaplazable de esclarecimiento religioso de la conciencia social de los hombres católicos de España, se impone ineludiblemente el planteamiento de reformas jurídicas fundamentales.

La primera de estas tareas es la responsabilidad gravísima de los hombres de la Iglesia de España. La segunda es la no menos irrenunciable incumbencia de los hombres de nuestra Universidad. Eludirla equivaldría, de momento, a enquistarse en la injusticia y, para un porvenir no muy lejano, dejar como única puerta abierta la Revolución en su sentido peyorativo y destructor. Entonces Dios, en una instancia ulterior, haría, sin duda, sus caminos. Pero esto no evacua nuestra gravísima responsabilidad histórica, porque realmente la Providencia ha colocado imperativamente a la Historia bajo nuestro cuidado.

III — Reforma jurídica. Papel de la Universidad.

Llegados aquí, permítaseme, en calidad de estudioso de la Filosofía del Derecho, indicar algunas direcciones de la reforma jurídica, en cuya programación deberán trabajar hasta el agotamiento nuestros universitarios (economistas, juristas y sociólogos) con toda la seriedad y la responsabilidad, y a la vez con toda la acelerada eficacia, con que un Estado Mayor prepara en plena batalla el plan de combate capaz de asegurar la victoria.

Tres planos de posibles reformas jurídicas pueden considerarse: *El primero* es el de las reformas que favorecen a la vez a los intereses jurídico-sociales de justicia y a los intereses económicos de progreso en la producción. El *segundo*, el de aquellas reformas que favorecen a los intereses jurídico-sociales de justicia y no se oponen, rectamente planeadas, a los intereses económicos de la producción. El *tercero* sería el de reformas que, favoreciendo de una manera inmediata a la realización de exigencias de justicia, vinieran a oponerse a la larga a los intereses económicos de la producción.

El primer orden de reformas debe ser atacado con máxima radicalidad, a la vez que con sólido estudio para lograr un adecuado planteamiento. El segundo orden de reformas debe ser igualmente afrontado con decisión, tomando todas las precauciones para que la compatibilidad con los intereses de la producción nacional quede a salvo. El tercer orden de reformas debería ser evitado todo lo posible, con tal que la oposición se diera entre dichas reformas y los intereses económicos de la producción nacional, abierta a una justa participación en ella de la totalidad de los miembros de la comunidad.

Enteramente distinto sería el caso de

una oposición entre las reformas que favorecen a los intereses jurídico-sociales de justicia y los intereses económicos particulares de determinadas clases, que pueden estar en oposición con los intereses, incluso económicos, del auténtico bien común.

Primer plano de reforma.

Las reformas de estructura necesarias, dentro de un sistema económico de propiedad privada, para favorecer conjuntamente la realización de la justicia y los intereses de la producción nacional han sido examinadas por el profesor de la Universidad de Montreal, Roger Dehem, en sus excelentes *Eléments de Science Economique,* publicados el pasado año por el Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales de Lovaina. En esta obra se sintetizan los resultados de un trabajo publicado en 1952 por el mismo autor sobre *L'Efficacité sociale du systeme économique, Critériologie de la politique économique.* El Profesor Dehem es un neocapitalista cristiano, orientado en la dirección de lo que se ha llamado una economía social de mercado. No deberá, pues, suscitar sospechas de unilateralidad o de utopismo.

La idea fundamental de Dehem es que en una situación de concurrencia perfecta, en que el empresario no puede forzar ni una congelación de salarios ni una inflación de precios, el interés personal del empresario tiende a coincidir con el de la economía nacional y con el bien común: producir lo más, lo mejor y lo más barato posible. En régimen de concurrencia perfecta se obtiene el beneficio máximo llevando la producción hasta el límite en que el coste marginal iguala al precio. En cambio, en régimen de concurrencia imperfecta, el empresario puede obtener un mayor beneficio actuando directamente sobre los salarios y los precios, sacrificándolos a su personal ventaja. El error de los economistas liberales consistió no en haber intuído las ventajas de un régimen de concurrencia perfecta, sino en haber pensado que una política de *laissez-faire* conduciría a la situación de concurrencia perfecta, cuando ésta tiene que ser resultado de una muy inteligente política económica del Estado.

Por otra parte, añade Dehem, supuesto que se ha llegado al *optimun económico,* todavía tiene el Estado que preocuparse porque se obtenga un *reparto óptimo* de la renta nacional. "No es seguro —escribe— que el reparto espontáneo de la renta nacional, tal como resulta de la formación de los precios en los mercados de factores de producción y del reparto de las fortunas y de los talentos, sea conforme a las normas de la justicia distributiva, independientemente de las controversias que pueda haber en torno a éstas" (op. cit., p. 190).

Desde sus puntos de vista, propone Dehem cambios estructurales, que le parecen enteramente necesarios para conseguir un estado óptimo del sistema económico, en que se logre la realización del potencial absoluto correspondiente al sistema en un momento determinado. Entre ellos destacan los encaminados a impedir las prácticas monopolísticas. Frente a éstas debería el Estado abstenerse de organizar restricciones monopolísticas en favor de unos u otros ciudadanos, impedir los *cartels* cuyo efecto sea elevar los precios sobre el nivel concurrencial (creando capacidad excedente), evitar que los monopolios u oligopolios impidan la entrada en su industria a concurrentes potenciales, no reforzar posiciones monopolísticas mediante barreras aduaneras, socializar la investigación y las patentes (encargándose él de la debida retribución de los inventores) y facilitar la financiación a potenciales empresarios eficaces, librándolos de la servidumbre de una inversión privada, con frecuencia egoística e ininteligente. Al lado de esto sería necesaria una estructura sindical capaz de corregir eficazmente los efectos del monopolio efectivo de los empresarios en el arrendamiento de la mano de obra y sus consecuencias para la fijación de los salarios. También una política de protección a los productores, especialmente agrícolas, pescadores, etc., mediante cooperativas destinadas a obtener una regulación de precios y márgenes de productores e intermediarios, cooperativas que deberían estar estructuradas de forma que no pudiesen convertirse en monopolios.

Todas estas observaciones son capaces de hacer reflexionar profundamente al lector español. Prescindiendo de otras, que están por completo al margen de mi especialidad, permítaseme acotar de pasada la indicación referente a los Sindicatos. España necesita una estructura sindical (que no podrá menos de estar basada en el debido respeto a la libertad natural de la persona humana), porque los actualmente llamados Sindicatos, en razón de una contradicción interna, tienen que quedar reducidos, en cuanto Sindicatos, por una necesidad metafísica, a pura existencia fantasmal. La contradicción es la de unos órganos *representativos,* cuyos dirigentes son sistemáticamente designados por un Ejecutivo *absolutamente independiente de la Representación* nacional.

Igualmente se refiere Dehem a la necesidad de un empleo racional del comercio internacional, al absurdo del nacionalismo económico. Tratándose de un país de capacidad insuficiente, como el nuestro, yo hablaría es-

pecialmente del empleo racional y humilde de la interdependencia internacional y de lo absurdo del nacionalismo en general, que es perfectamente separable de lo eterno del patriotismo.

Pero más especialmente interesantes son a nuestro propósito otros cambios estructurales propuestos por Dehem, encaminados a suprimir los monopolios culturales y técnicos. La máxima productividad nacional requiere que se obtenga la máxima productividad marginal de todo factor de producción, aplicándolo a aquella empresa que pueda utilizarlo. Esto requiere una perfecta movilidad del trabajo y del capital, estructuralmente aseguradas. En particular deberían ser facilitados los traslados de trabajadores de una industria a otra y de una región a otra. Igualmente el aprendizaje de oficios nuevos debería ser organizado para trabajadores de toda edad. Ya hemos indicado, al principio de esta conferencia, la importancia de estas cuestiones para el problema social español. Dehem se refiere igualmente a la necesidad de desmontar ciertos monopolios profesionales, que en España de hecho constituyen una verdadera enfermedad estructural.

Reforma Educacional.

Me interesa detenerme especialmente en el problema de la educación de la juventud española. Hay un cambio de estructuras en que convergen indiscutiblemente el interés jurídico-social de justicia y el interés de la economía nacional. Es éste. Llegar a una estructura tal de la enseñanza elemental, media y superior de todos órdenes, que todo niño o joven español pueda estudiar todo aquello para lo que está dotado y que ningún niño o joven español pueda estar malgastando tiempo y bienes de la renta nacional en seguir año tras año, con sistemática falta de aprovechamiento, estudios para los que por sus condiciones de inteligencia o de voluntad no está dotado.

Estoy convencido de que en este punto se impone ir a una reforma radical e inmediata. Esta reforma sería enteramente compatible, si se hace como es debido, con la más plena libertad de enseñanza, que hay que defender, aparte otras razones de orden espiritual, como el justo respeto a la libertad, por las mismas razones que imponen en todos los demás órdenes la lucha contra las tendencias monopolísticas, también evidentemente contra los criptomonopolios artificiosos e injustos en el interior de la Universidad. Esa libertad de enseñanza dejaría enteramente a salvo todos los derechos de los padres sobre la educación de sus hijos, tal como lo estableció de modo imperecedero el Papa Pío XI en la célebre Encíclica *Divini Illius Magistri.*

Sólo quedaría limitado un abuso, que no es un derecho sólidamente fundado: el que el hijo de una familia rica que sólo sirve para profesiones de tipo técnico sencillo pueda cursar sin aprovechamiento estudios superiores, para lograr enquistarse al fin en un empleo para el que no sirve, parasitando a perpetuidad el cuerpo nacional.

No hay aquí ningún recurso de tipo demagógico, sino la descripción de un fenómeno social que pesa gravísimamente sobre la realidad económico-social española. Ni el derecho de los padres de familia ricos a su dinero para invertirlo en la educación de sus hijos es un derecho absoluto, porque la propiedad privada está sujeta a una muy rigurosa función social, ni el derecho de los padres a dirigir la educación de sus hijos puede confundirse con la pura arbitrariedad. Creo que, en este punto, hay que ir a la creación de un sistema de compensación (que no tendría que ser unitario ni siquiera puramente estatal, aunque sí rectamente dirigido y controlado por la Autoridad); ese sistema permitiría invertir aquella parte de renta nacional que debe ser invertida en la educación de la juventud de una manera abierta a todos con equidad, que impida la pérdida de valores humanos que Dios ha dado para que fructifiquen, y el malgaste de fuerzas y de recursos que el Creador ha otorgado para que sean usados racional y cristianamente.

No es cometido de esta conferencia trazar un plan de realización de esta idea. Es otra de las tareas que, quizá con mayor urgencia que ninguna otra, queda abierta al trabajo de nuestros universitarios. Lo que a mí me toca es poner de relieve que esta propuesta no tiene nada de utópica. Contra lo único que choca es contra los prejuicios y egoísmos de clase y con un amor muy mal entendido y muy poco cristiano de tantos padres pudientes,

excelentes por lo demás, a sus hijos. Repito que, mediante un sistema de subvenciones y subsidios a los que acrediten merecerlo, tanto entre los que pretenden enseñar como entre los que pretenden aprender, y mediante una justa facultad de elección entre las posibilidades otorgada a la familia, el sistema es compatible con una perfecta libertad de enseñanza. La única dificultad con que tropieza en principio esta reforma de estructuras, tal vez la menos peligrosa y la más eficaz a la larga, es el prejuicio y el egoísmo. Aquí el Estado podría intervenir, con seriedad y rigurosa técnica, pero a la vez de una manera muy enérgica y relativamente muy rápida.

Hay algo que nos debe hacer meditar como cristianos. En la URSS y en la Alemania Oriental se ha llegado a implantar el sistema con eficacia, según parece. Sobre Rusia testifica Klaus Ackermann en un libro severamente crítico, *El País de las multitudes mudas,* editado en versión de Adolfo Fojo por Editora Nacional en 1953, entre sus Libros de Actualidad Política (ver capítulo 4). De Alemania he escuchado el testimonio de un párroco católico de la zona oriental, durante mi estancia en Baviera el pasado verano. A juicio de este párroco, los alemanes orientales no están contentos con el sistema de la zona oriental, pero tampoco aceptarían pura y simplemente las estructuras de la occidental, en razón de ciertos avances sociales positivos de la oriental. Uno de ellos, éste de la universalización real y plena de la cultura. Yo ahora me pregunto: ¿por qué los países cristianos no realizan en serio y hasta el fin algo que es conforme con la justicia y con el bien común, con el espíritu cristiano, con los intereses de la economía nacional, con los de la vitalidad social y los de la solidaridad nacional y paz social, algo que por lo demás puede ser realizado sin caer para nada en el sistema colectivista y en la estatalización monopolista de la cultura, que vicia las realizaciones de los países del Este? Quede el tema en esta abierta interrogación.

Segundo plano de reforma.

Y pasemos ya el plano de aquellas reformas de estructuras que favorecen los intereses jurídico-sociales de justicia y no se oponen en principio a los intereses económicos de progreso en la producción nacional. Estas reformas deben ser estudiadas y planeadas, siempre con diligencia, pero con toda la atención y responsabilidad necesarias para que la compatibilidad de principio con los intereses de una economía nacional eficazmente abierta a un justo reparto de la renta se traduzca en compatibilidad efectiva.

Dos posibilidades me preocupan en este campo. La de una reforma de la Empresa y la de una reforma de las Instituciones del Derecho Privado de Propiedad. A la primera he aludido en mi artículo *El Salario ante la Filosofía del Derecho,* publicado en enero de 1957 en la Revista "Fomento Social". De la segunda querría decir aún algunas palabras.

Nuestra sociedad puede considerarse dividida en tres grupos: el de los trabajadores sin capital, el de los trabajadores (tomamos la palabra en su sentido más amplio) que trabajan con su propio capital y el de los capitalistas que disfrutan de las rentas de un capital sin hacerlo producir con su trabajo. Tres sectores: trabajo sin capital, trabajo con capital, capital sin trabajo. Estos tres sectores se podrían reducir a dos desde dos puntos de vista: o bien sector con trabajo y sector sin trabajo, o bien sector con capital y sector sin capital. En una sociedad como la nuestra, el *hiatus* fundamental determina una estructura social bimembre del último tipo. La distinción decisiva es la que separa al sector con capital del sector sin capital. Hace cuarenta años (hoy habría que multiplicar por diez) se decía en tono proverbial: hacer el primer millón de pesetas sin robar, es muy difícil, pero conseguido el primer millón, si no se es un estúpido o un pródigo, la fortuna crece automáticamente. Había ahí ciertamente una referencia a la virtud del ahorro (que es en un sentido verdadero una virtud, aunque no de carácter absoluto), pero lo que quedaba más de relieve era la fundamentalidad del *hiatus* entre sector con capital y sector sin capital. Con ello quedaba, al mismo tiempo, patente la relativa irrevelancia del *hiatus* entre trabajo y no trabajo. Si se prescinde de algunas formas de trabajo que alcanzan hoy remuneraciones tan excesivas, que sus beneficiarios pueden ser considerados *a radice* como pertenecientes al sector *con capital,* hay que decir que nuestra situación social desde el punto

* *

de vista que nos ocupa, sigue siendo la misma que hace cuarenta años. Lo decisivo es la situación originaria respecto al capital y no la situación originaria respecto al trabajo.

Me parece que una sociedad de este tipo no es una sociedad sanamente estructurada, y como nuestro tipo de sociedad está reforzado en este punto por nuestras Instituciones jurídicas del Derecho Patrimonial Privado, se plantea a la Filosofía del Derecho un problema de crítica de aquellas instituciones.

Las razones que conducen a preferir el sistema de propiedad privada del capital al sistema colectivista conducen lógicamente a exigir para el sistema de propiedad privada una estructuración que haga normal la participación de todos, moralmente hablando, en esa propiedad. Una sociedad en que la gran mayoría de sus miembros estén excluídos de la propiedad del capital, en régimen de salariado o sueldo, si además el Poder político llega a estar sociológicamente vinculado a los estamentos capitalistas, será una sociedad contra la que valdrán todas las razones que pueden aducirse en contra del sistema colectivista. Si el poder político fuera realmente muy independiente de los intereses capitalistas, se habrían conjurado importantes peligros, pero quedarían todavía importantes analogías con el sistema colectivista, comunes inconvenientes y alguna peculiar razón en contra de un sistema capitalista de concentración rígida de la propiedad.

Cambios de estructuras.

No podemos detenernos ahora a desarrollar todos estos temas. Baste haber llamado la atención sobre la verdad, casi inmediatamente evidente, de que un anticolectivismo consecuente y cristiano tiene que conducir a postular una estructura que lleve naturalmente a la participación de todos en la propiedad. El "sistema" de propiedad privada de unos pocos no es "sistema" alguno sino una empírica situación de intereses, que logra sostenerse manteniendo aplastados los intereses de los restantes elementos del cuerpo social.

Urge, pues, llegar a una situación en que el paso de unos sectores a otros esté flexibilizado, en que el centro de gravedad del equilibrio social esté en el sector de trabajo con capital y en que el *hiatus* fundamental esté más entre trabajo y no-trabajo que entre capital y no-capital. El ideal sería una estructura jurídico-económica en que el sector de trabajo sin capital tendiera por una dinámica interna del sistema a pasar al sector de trabajo con capital, mientras el sector de capital sin trabajo estuviera sometido a una dinámica que le impidiera cristalizar definitivamente. El sector de capital sin trabajo debe existir, porque constituye una posibilidad de previsión que no debe ser suprimida, ya que la total absorción de la previsión por establecimientos de Derecho Público mediatiza demasiado la natural libertad de la persona humana y la flexibilidad de la vida social. Pero, precisamente porque la existencia del capital sin trabajo sólo parece justificarse profundamente por razones de humana y personal previsión, no debe poder cristalizar indefinidamente, perpetuándose y acumulándose totalmente al margen de la actividad, méritos y cualidades de la persona. Las estructuras deben ser tales, que el sector de capital sin trabajo tenga que acabar por retroceder al sector de capital con trabajo o por desaparecer.

¿Cómo lograr en la práctica esta flexibilización del movimiento social de la propiedad privada? Sería fundamental una teoría del justo salario cumplida en serio en el interior de la empresa, pues el justo salario no sólo tiene que ser vital familiar, sino que tiene que ser también un medio de equitativa distribución de los beneficios producidos por la colaboración de todos. El salario puede llegar a ser eso, sin dejar de ser salario (es decir, remuneración fija), si se calcula honradadamente a partir de datos estadísticos medios. Mejor aún sería la sustitución del salariado puro por matizados regímenes de sociedad en la estructuración de la empresa; se abre aquí una sugestiva tarea para la renovación del Derecho Mercantil.

En un plano más profundo preveo la posibilidad de soluciones más radicales, pero jurídicamente más fundadas y que

vendrán a articularse con las posibilidades de reforma, también muy profundas, del Derecho de la Empresa, concebida como estructuración jurídica de una comunidad humana de producción en forma de sociedad.

Reformas del Derecho Privado.

Me refiero ahora concretamente a la posibilidad de establecer, en la entraña misma del Derecho Privado Patrimonial, un título de prescripción adquisitiva de la propiedad del capital fundada en el trabajo realizado para hacer fructificar ese capital. Dentro de condiciones que habría que determinar cuidadosamente con arreglo a una rigurosa técnica jurídica, el que con su trabajo hace producir a un capital ajeno, tendría paulatinamente acceso a la propiedad de ese capital, mediante un mecanismo jurídico-privado de prescripción.

Esta institución jurídica no sólo no tiene hoy nada de incongruente, sino que es incongruente que no exista. Efectivamente, el Derecho Privado Romano, imperecedero en cuanto escuela de sentido y técnica jurídicos, pero inexorablemente caduco en cuanto a muchos de sus supuestos sociológicos, nos legó una forma de prescripción adquisitiva de la propiedad fundada exclusivamente en la ocupación. Esto no depende del genio jurídico de los romanos, sino del hecho deleznable de que Roma se apoyaba sobre un sistema social esclavista. Así para los romanos la idea de trabajo estaba predominantemente ligada con la idea de esclavitud y la idea de propiedad estaba ligada a la idea de *otium*. Bien es verdad que el *otium* de los romanos tenía dos acepciones, una innoble de inactividad decadente y otra egregia de libre dedicación a los "ocios" del espíritu. Pero aun esta segunda estaba marcada con un sello de elegante deportividad e individual independencia, mucho más que con la noble impronta del abnegado servicio al bien común. En todo caso, es evidente que, por supuestos sociológicos profundamente anti-humanos e inmorales y no por razones propiamente jurídicas, el Derecho Romano no podía pensar en un título de prescripción adquisitiva fundada en el trabajo y sí, en cambio, en una prescripción adquisitiva de la propiedad fundada en la posesión pacífica (nótese la proximidad de sentido que tenían para los romanos los conceptos de *otium* y de *pax*).

Con inexplicable aferramiento a viejos prejuicios de raíz pagana y esclavista, los sociólogos católicos conservadores de hace cincuenta y cuarenta años se esforzaban en rechazar que el trabajo constituyera, de suyo, el principal título natural originario de adquisición de la propiedad privada, supuesta la existencia de la propiedad privada como Institución jurídica. Con sofísticos razonamientos se obstinaban en sostener que sólo una ocupación anterior e independiente del trabajo podía tener el carácter de título natural originario de adquisición de la propiedad. El Papa Pío XII zanja la cuestión en unas importantes palabras de su Mensaje Radiofónico al mundo del 1.º de septiembre de 1944: "Si es verdad que la Iglesia ha reconocido siempre el derecho natural de propiedad y de transmisión hereditaria de los bienes propios; no es con todo menos cierto que esta propiedad privada es de modo particular el fruto natural del trabajo, el producto de una intensa actividad del hombre, que la conquista gracias a su enérgica voluntad de asegurar y desarrollar con sus fuerzas la existencia propia y la de su familia, de crear así y a los suyos un campo de justa libertad, no sólo económica, sino también política, cultural y religiosa" (*Acta Apost. Sedis*, 36. 1944, 252). Ahora bien, si la vieja idea de una connatural correlación de la propiedad con el *otium* tiene que dejar paso a una idea más justa de predominante vinculación de la propiedad al trabajo ¿no es enteramente lógico buscar nuevas formas de la institución iusprivatística de la "prescripción" más en armonía con la idea cristiana de la dignidad del trabajo y del origen naturalmente laboral de la propiedad? Por lo demás, la razón que se aduce para justificar la legitimidad de la vieja forma de adquisición por título de prescripción fundada en la posesión pacífica es la razón de velar por la paz social. Pero esta razón, si no queremos dejarnos llevar de inconsistentes prejuicios, abonaría mucho más fuertemente en favor de una prescripción fundada en el trabajo, prescripción cuyas condiciones y límites, como he dicho anteriormente, habría que elaborar cuidadosamente.

Basten las indicaciones anteriores para esbozar algunas de las líneas por donde deberá discurrir un movimiento de reno-

(Sigue en la pág. 354)

La Virginidad

por GUILLERMO ASCUI SALVATIERRA, Pbro.

COMENTARIO DE LA ENCÍCLICA "SACRA VIRGINITAS"

Momento histórico.

SIEMPRE la aparición de una encíclica está de alguna manera vinculada a un problema del tiempo. El desarrollo de lo social y educacional dentro de los problemas de nuestro siglo, por ejemplo, lleva a la Iglesia a exponer el pensamiento cristiano en esas materias. Otras veces son corrientes de ideas contrarias a las verdades reveladas, las que mueven a la Cátedra de Pedro a levantar su voz y llamar la atención de los fieles ante las verdades amagadas. Las Encíclicas son pues proyecciones del mensaje eterno y siempre nuevo del Evangelio sobre los problemas de la época. Es el fugitivo "hoy" que recibe de la Iglesia una respuesta que se proyecta en lo eterno. ¿Cuál ha sido la motivación histórica de la Encíclica *Sacra Virginitas?*

En los últimos años se ha hablado mucho de la importancia de la espiritualidad conyugal. No pocos han llegado a pensar que es el estado matrimonial el que da su plenitud y acabamiento a la personalidad humana. Es verdad que la personalidad alcanza su perfección en ese estado, pero esta afirmación se muestra como exclusiva, o sea, no se admite (o no se recalca en sus debidas proporciones) la posibilidad de que esto mismo se dé en otro estado que no sea el matrimonial. La valorización excesiva de una espiritualidad conyugal, la importancia que paulatinamente se va dando a una espiritualidad de acción, han ido haciendo caer en desmedro el estado virginal y el valor de la contemplación. Indice palmario de estos hechos es la notable disminución de las vocaciones religiosas.

Pío XII ha querido en esta luminosa Encíclica hacernos reflexionar frente a estos errores o más exactamente frente a estos exclusivismos, sobre la excelencia de virginidad y así afirma textualmente: "Ante todo se debe declarar abiertamente que la virginidad es más perfecta que el matrimonio." Su preocupación ante este problema ya la había demostrado con toda claridad en el Congreso de Religiosos efectuado en Roma en el Año Santo, 1950, para volver luego a insistir sobre lo mismo en el Congreso Internacional de Superioras Generales de Ordenes y Congregaciones Religiosas en los siguientes términos: "Nos no quisiéramos tratar a fondo de esta crisis que nos causa tan grave preocupación. Otra circunstancia nos ofrecerá la ocasión. Hoy quisiéramos tan sólo dirigirnos a aquellos que, sacerdotes o seglares, predicadores, oradores o escritores, no tienen ni una palabra de aprobación o de alabanza para con la virginidad consagrada a Cristo; a aquellos que hace años y a pesar de las advertencias de la Iglesia y en contra de su pensamiento, conceden al Matrimonio una pre-

ferencia de principio sobre la virginidad; a aquellos que incluso llegan a presentar el Matrimonio como el solo medio capaz de asegurar a la personalidad humana su desarrollo y su perfección natural; quienes así hablan y escriben han de ser conscientes de su responsabilidad delante de Dios y de la Iglesia. Es preciso incluirlos en el número de los principales culpables de un hecho del cual Nos no podemos hablar sino con profunda tristeza."

No trata aquí el Santo Padre de negar que el matrimonio posea los elementos que dan a la personalidad su desarrollo y perfección natural, lo que desaprueba es que se le presente como el "único medio capaz", lo cual implícitamente rebaja en forma considerable el estado virginal. Y en un discurso pronunciado el 29 de octubre de 1951 a las participantes del Congreso de la Unión Católica Italiana de las Obstetras, después de haber hablado sobre la actividad generativa y de la obligación que les incumbe a los cónyuges de educar a sus hijos, expresaba: "Alto y noble oficio! pero no pertenece a la esencia del ser humano completo, de modo que si la tendencia natural generativa no llegara a su actuación, se tuviera en algún modo o grado una disminución de la persona humana. La renuncia a aquella actuación no es —especialmente si se hace por los motivos más nobles— una mutilación de los valores personales y espirituales."

Así es como Pío XII llega —movido por la conciencia de su deber y la vigilancia de su corazón de Padre— a dar al mundo una encíclica sobre la virginidad. En los comienzos de la misma da la razón de ella: "No faltan hoy día quienes, apartándose en esta materia del recto camino, de tal manera exaltan el Matrimonio, que llegan a anteponerlo prácticamente a la virginidad, y por consiguiente a menospreciar la castidad consagrada a Dios y el celibato eclesiástico. Por eso la conciencia de nuestro oficio apostólico Nos mueve hoy a declarar y sostener ante todo la doctrina de la excelencia de la virginidad y defender esta verdad católica contra tales errores". Para que no interpretemos mal su pensamiento, el mismo Pontífice afirma más adelante que: "Puede haber ciertamente santidad de vida sin consagrar su castidad a Dios; como lo atestiguan los numerosos santos y santas que la Iglesia honra con culto público y que fueron fieles esposos y brillaron ejemplarmente como excelentes padres o madres de familia; más aún, no es raro hallar personas casadas que buscan ardientemente la perfección cristiana."

Para terminar estas consideraciones previas, es conveniente precisar que el Santo Padre trata *directamente* de la virginidad consagrada, pero también *se extiende* a la simple castidad y a la viudez consagrada a Dios. En términos laudatorios se refiere a estos estados al decir al comienzo: "No se puede contar la multitud de almas que desde los comienzos de la Iglesia hasta nuestros días han ofrecido a Dios su castidad, unos conservando intacta su virginidad, otros consagrándole para siempre su viudez, después de la muerte del esposo, otros, en fin, eligiendo una vida totalmente casta después de haber llorado sus pecados; mas todos conviniendo en el mismo propósito de abstenerse para siempre, por amor de Dios, de los deleites de la carne."

La Encíclica trata, después de una breve introducción, los siguientes aspectos:

a) testimonio de la Sagrada Escritura, los Santos Padres y Doctores de la Iglesia;

b) errores que sobre este punto hay que "desenmascarar y condenar";

c) medios naturales y sobrenaturales que se han de emplear para la conservación de este estado;

d) finalmente, una exortación a los educadores de la juventud, padres y madres de familia para que difundan la belleza y nobleza de la virginidad frente a los actuales errores; para terminar Pío XII vuelve el pensamiento y el corazón a todos aquellos que consagrados al servicio divino sufren persecución, animándolos a que "perseveren hasta la muerte con ánimo constante en el santo propósito de servir a Cristo."

Errores.

a) **Primer error:** *Preeminencia del instinto sexual.* El Santo Padre al considerar los errores señala en primer término el que considera "el instinto sexual

como la tendencia principal y mayor del organismo humano". Frente a esta afirmación no podemos dejar de pensar en esa corriente de ideas que pretende la sublimación de lo sexual, y que coloca a la actividad sexual de etiqueta de "necesaria". Su principal impulsador es Freud. Este concibe fundamentalmente al hombre como "un organismo informado de afectividad". La afectividad es la que da vida al organismo y esta afectividad consiste en la actividad de los instintos sexuales. Luego, como valor permanente del hombre se ha de colocar a la libido sexual. Sacrificar el instinto sexual es frustrar la personalidad. Impedir que la afectividad se desarrolle, es el origen de toda represión que vuelve al hombre anormal, represión que en una u otra forma tomará revancha. Todo estado del hombre que se llama "superior" o "espiritual" no es otra cosa sino una transformación del instinto. es la consecuencia lógica que se deriva de una sexualidad reprimida. La virginidad, la elevación del poeta, la contemplación de un místico, son expresiones de lo sexual "sublimado". Frente a este error tan extendido en nuestra época, el Papa presenta la autoridad de Santo Tomás para refutarlo.

Pío XII dice: "la tendencia que en nosotros está más profunda es la que mira a la conservación propia; la inclinación que brota de las potencias sexuales ocupa el segundo lugar". Además no podemos catalogar de necesario al impulso sexual. Si así fuera no existiría la posibilidad de abstenerse. Al exponer la doctrina de Santo Tomás sobre este punto, Etienne Gilson expresaba en su obra "El Tomismo": "El hombre es ante todo un ser como los demás seres; especificando más es un ser vivo como los demás animales; y en fin, por privilegio de naturaleza, es un ser racional. De ahí las tres grandes leyes naturales que se le imponen según cada uno de dichos aspectos. En primer lugar el hombre es un ser. En virtud de ello desea la conservación de su ser... lo que comúnmente se llama, instinto de conservación: cada uno tiende con todas sus fuerzas, y debe tender, hacia lo que puede conservar su vida o proteger su salud. Tender a perseverar en su ser, es por consiguiente, el primer precepto de ley natural a que el hombre se halla sometido. El segundo se le impone por el hecho de ser un animal y ejercer las funciones de tal: reproducirse, criar a sus hijos y otras obligaciones naturales del mismo género. El tercer precepto se le impone como ser racional, le manda buscar todo lo bueno según el orden de la razón."

Antes de terminar la consideración de este error recuerda el Papa que en verdad "nuestras potencias corporales y nuestras pasiones perturbadas por el primer pecado de Adán", nos hacen difícil la práctica de la castidad, pero añade que, por la "gracia de Jesucristo" y especialmente por el auxilio sacramental, podemos llegar a sujetar el cuerpo a servidumbre.

b) **Segundo error:** *Unicamente el Matrimonio da a la personalidad humana su naturaleza y desarrollo y perfección.*

El Papa dice que condena "con tristeza" a quienes aseveran esto. Los sostenedores de esta opinión afirman que el matrimonio es sacramento y como tal comunica "ex opere operato" la gracia santificante; mientras que la virginidad o simple castidad no es sacramento, y por lo tanto está en un estado inferior al Matrimonio. Este, dicen, es medio más eficaz para unirse a Dios. Fuera de la gracia que comunica, es el complemento natural del hombre y en él se perfecciona todo su ser. Si en el orden sacramental el Matrimonio es superior ¿cómo podemos concebirlo inferior a la virginidad? ¿No resuenan en nuestros oídos las palabras del Génesis "creced y multiplicaos", y las expresiones del Apóstol que llama al Matrimonio "misterium magnum"? En el matrimonio se encuentra el símbolo de la fecunda y misteriosa unión de Cristo y su Iglesia.

Ante este error es menester primero precisar. El matrimonio da su natural desarrollo y perfección a la personalidad humana; pero no se lo da "únicamente" el matrimonio. Y como afirma el Papa, el sacramento "no ha sido establecido para convertir el uso matrimonial en el medio

de suyo más apto para unir las almas de los esposos con el mismo Dios mediante el vínculo de la caridad". El hecho establecido en la actual economía de que los sacramentos nos comuniquen la vida divina, no debe interpretarse como que *exclusivamente* por los sacramentos nos puede llegar la gracia. La riqueza del hombre no se adquiere sólo por el complemento físico, psíquico o afectivo. Hay matrimonios que distan bastante de la perfección, por no hacer alusión a los disueltos.

Sacramentalidad y virtud no son precisamente dos términos comparables como para deducir de ahí que es más santificador el matrimonio que la virginidad. Si tomamos solamente el aspecto sacramental, sin duda el matrimonio aventaja a la virginidad. Pero en un plano de vida virtuosa, si miramos la belleza, excelencia y grandeza de ambos estados, la virginidad es muy superior a la vida de matrimonio. La razón es clara: la virginidad va más alto, se eleva a cumbres divinas, mientras que el matrimonio, por mucho que medien intenciones nobles, no alcanza a superar el objetivo inmediato de la virginidad: Dios. El matrimonio se ordena al bien del cuerpo, a la propagación del género humano. San Pablo lo establece con meridiana claridad en su primer epístola a los Corintios (7,36-38): "Si alguno estima indecoroso para su hija doncella dejar pasar la flor de la edad y que debe casarla, haga lo que quiera, no peca; que la case. Pero el que, firme en su corazón, no necesitado, sino libre y de voluntad determina guardar virgen a su hija, hace mejor. Quien pues casa a su hija doncella hace bien, y quien no la casa hace mejor". Luego siendo la virginidad más excelsa en cuanto virtud que el matrimonio, del mismo modo el estado virginal supera al estado matrimonial.

No olvidemos que el Santo Padre *propiamente habla de virtud.* El o la virgen no buscan la soledad como fin, locura sería alejarse de los afanes del mundo para liberarse de preocupaciones. Es soledad que se ordena a Dios. Es la búsqueda de lo más perfecto, de lo "único necesario". El error antes expuesto lo denuncia Pío XII como "falso y dañoso".

c) **Tercer error:** *El celibato hace que en cierto modo dejemos de pertenecer a la sociedad humana.*

Esta afirmación la califica el Papa de "completamente falsa". Es consecuencia de la anterior. No se concibe otra forma de pertenecer a la sociedad humana sino es en el estado matrimonial. Pero, como lo afirma la Encíclica, "Las vírgenes consagradas que consumen su vida sirviendo a los pobres y enfermos, sin distinción de raza, posición o religión, ¿por ventura no se asocian íntimamente a sus desgracias y dolores y se afectan tiernamente como si fueran sus madres?" Más adelante afirma: "Y aun los que llevan vida contemplativa, dado que ofrecen a Dios no sólo sus oraciones y súplicas sino su propia inmolación por la salvación de los prójimos, ciertamente contribuyen poderosamente al bien de la Iglesia". Para concluir pues que "no pueden ser considerados como extraños a la sociedad humana quienes colaboran de esta doble manera al bien espiritual de la misma."

Naturaleza de la virginidad.

a) *Su ubicación en las virtudes cardinales. Precisión de los términos.*

Enderezándose la virtud de la templanza a la moderación de nuestros apetitos e inclinaciones, a fin de que no se rebajen a la categoría de animales; dentro de esta virtud cardinal encuentra su ubicación la virginidad. Está colocada en la cumbre de la templanza, regulando los apetitos más bajos y haciendo que el cuerpo y el alma se mantengan limpios de toda mácula carnal. Guarda relación con la castidad y la continencia. Dentro del orden de la castidad es el grado más alto. Y si quisiéramos ubicarla en una clasificación absoluta, desde ya ciertamente se encontraría después de las virtudes teologales y siguiendo a la virtud de la religión.

Se puede definir la virginidad como "virtud por la cual se consagra a Dios la integridad de la carne (se abstiene de todo deleite carnal) para entregarse más

libremente a la contemplación de las cosas divinas."

La castidad tiene por misión, como lo afirma Sto. Tomás, "usar moderadamente de los miembros corporales conforme al juicio de la razón y a la elección de la voluntad". La castidad refrena las concupiscencias de la carne, y la virginidad remata ese mismo dominio, negándose todo placer venéreo, incluso los que son lícitos en determinados estados. Es como el coronamiento de la castidad. S. Tomás la compara con la magnificencia respecto a la liberalidad; si una es grande y generosa, la otra lo es más.

Elementos de la virginidad. Formalmente consta de dos propósitos: conservar *perpetuamente* la virginidad y realizarlo por un motivo sobrenatural, *por Dios*. La virginidad debe llevar el sello de lo perpetuo. El Papa lo señala claramente: "Al comparar a los que renuncian espontáneamente al matrimonio con los que se ven obligados a tal renuncia o por la naturaleza o por la violencia de los hombres, ¿no es verdad que el Divino Redentor nos enseña que la castidad, para ser perfecta, tiene que ser perpetua?". La abstención de todo placer en el prematrimonio se verá quebrada por el futuro y la resolución en la viudez de abstenerse de todo placer se ha visto quebrada por el pasado. En sentido pleno la virginidad sólo pertenece a quien perpetuamente ha abrazado este estado. La virginidad es algo que tiene comienzo con el ser mismo de la persona, pero que carece de término; su duración se pierde en el inmutable "siempre" de Dios, es un testimonio vivo de la realidad del reino de los cielos.

b) *Razón fundamental de la virginidad*

El aspecto fundamental sin el cual no podría entenderse la virginidad consagrada es el "propter Deum". Pío XII afirma la necesidad de este elemento: "Por otra parte —como los Santos Padres y los Doctores de la Iglesia enseñan— la virginidad no es virtud cristiana sino cuando se guarda por amor del reino de los cielos", es decir, cuando abrazamos este estado de vida para poder más fácilmente entregarnos a las cosas divinas, alcanzar con mayor seguridad la eterna bienaventuranza y finalmente dedicarnos con más libertad a la obra de conducir a otros al reino de los cielos". La renuncia a lo que humanamente podríamos desear sólo puede efectuarse cuando se descubre otro valor muy superior que hace "reputar como basura", para usar el lenguaje de San Pablo, todo lo demás. La captación de Dios, del Dios vivo, se impone en tal forma que llevados por el amor inmolamos todas las posibilidades humanas para consagrarnos a Él. La Virginidad, o simple estado de celibato, no es el fruto de una medida disciplinar o la consecuencia de un razonamiento frío y lógico; es la expresión del amor. Pío XII asegura que "la castidad perfecta exige por una parte que el cristiano, antes de ofrecerse y consagrarse totalmente a Dios, la desee libremente". Debe ser fruto de una elección y de una elección libre —es decir— que se abrace este estado por una convicción interior y guiados por el amor con la paz y alegría del que ha elegido "la mejor parte". Agrega el Papa que fuera de desearla libremente, la castidad exige "por otra parte que Dios le comunique desde arriba su don y su gracia". Es un don, y como don de Dios lleva aneja la gracia necesaria para resistir las luchas y llevar al alma virgen a una entrega cada día más generosa.

La virginidad, como dice Cristo en el Evangelio, no es causada por defecto de la naturaleza ni por violencia de los hombres; es fruto del amor voluntario. Una virginidad sin amor pierde todo el sentido cristiano. Se trocaría en carga que se arrastra bajo el imperio riguroso y frío de la ley y no sería expresión del gozo y generosidad en la caridad. "El uso del matrimonio, dice Santo Tomás, impide el dedicarse plenamente a Dios". La virginidad exige una espiritualidad teocéntrica y si hay virginidad la persona se realizará plenamente. No interesa un celibato jurídico sino de corazón. San Agustín exclama: "Lo que alabamos en las vírgenes no es el hecho de ser vírgenes, sino el estar consagradas a Dios por una continencia religiosa."

Siendo la virginidad fruto del amor que tiende a la unión, fue considerada por los Santos Padres como una especie

de matrimonio espiritual; y por lo mismo se la toma también como símbolo de la unión de Cristo con su Iglesia. Como el matrimonio es símbolo de la unión de Cristo con la Iglesia en el plano de la *fecundidad*, la virginidad lo es en el plano de la *integridad*.

c) *Ventajas sociales.*

Si bien la virginidad primeramente dice orden a Dios, también es consecuencia normal de ella que se ocupe del prójimo. Se es libre no sólo para la contemplación de la verdad y penetrar mejor en los misterios divinos, sino también para volcarse en bien de los hombres. Testimonio elocuente de esta afirmación es la historia de 20 siglos que han ido recogiendo la fecundidad de la caridad en el alma virgen. Su Santidad dice al respecto: "Sí, el amor a Cristo es el que persuade a la virgen a encerrarse para siempre entre los muros de un monasterio para contemplar y amar más libre y fácilmente a su celestial Esposo; Él es el que la incita fuertemente a practicar con todas sus fuerzas hasta la muerte las obras de misericordia en servicio del prójimo". Más adelante agrega: "Fácilmente se comprende por qué los que desean consagrarse al servicio divino abrazan la vida de virginidad como una liberación para más plenamente servir a Dios y contribuir con todas sus fuerzas al bien de los prójimos."

Sólo la virginidad o estado de celibato puede ser la explicación adecuada de una entrega tan total de energías que toma los más variados matices. ¡Cuántos inocentes ojos se abren a la luz acogidos por "manos virginales" al decir de Pío XII, cuántos sienten en sus lechos de enfermo o en la monotonía de una cárcel abandonada la presencia alentadora de la religiosa o sacerdote, cuántos niños y jóvenes forjan sus almas en el yunque de la educación cristiana! No faltan quienes llevados de una generosidad sin límites se transforman, como lo afirma el Pontífice, en "heraldos de la palabra divina que lejos de su patria y soportando duros trabajos, convierten a la fe cristiana gran multitud de infieles."

Y aunque el mundo con su prudencia carnal no sepa comprender el valor social del claustro, allí se encuentran frente a la incomprensión humana esas almas vírgenes que con su penitencia silenciosa están siendo "humanidades suplementarias" de Cristo como se expresa Sor Isabel de la Trinidad. El silencio del cartujo, la oración del benedictino, la actividad docente del Hermano marista, la penitencia de la carmelita, la actividad apostólica del párroco diocesano; todo esto como fruto de una virginidad puesta en Dios y con un solo fin: el servicio del prójimo.

d) *Medios para la conservación de la virginidad o celibato.*

Podríamos distinguir los que el Papa señala como naturales y como sobrenaturales. Entre los primeros enumera especialmente la "ardua vigilancia" con que se debe huir el espíritu del mundo e inculcar en los seminaristas los principios del pudor cristiano. Si consideramos nuestra naturaleza caída y la fuerza consiguiente de la pasión tan estimulada en la actualidad por los atractivos del mundo, la vigilancia no es sino la actitud que exige lógicamente la prudencia de Cristo. Esto cobra especial importancia dada las circunstancias que anota Pío XII: "Piensan algunos que los cristianos, y principalmente los ministros sagrados no deben estar segregados del mundo, como en tiempos pasados, sino que deben estar presentes en el mundo, y por tanto tienen que afrontar el riesgo y poner a prueba su castidad, para que se manifieste si son o no capaces de resistir". Termina esta parte el Papa expresando: "Es fácil ver lo falso y desastroso de ese modo de educar el clero y prepararlo a conseguir la santidad propia de su misión", y agrega las palabras de San Agustín: "No me digáis que tenéis el alma pura si tenéis ojos impuros; porque el ojo impuro es mensajero de un corazón impuro."

Con esto el Papa no quiere caer en actitudes extremas como si abogara por una total separación del mundo. En la encíclica "menti nostrae" decía que "Si los jóvenes —especialmente los que han entrado al Seminario en edad tierna— se han formado en un ambiente demasiado retirado del mundo, cuando salgan del Seminario podrán encontrar serias difi-

* * *

cultades en las relaciones con el pueblo y con el laicado culto, y así puede ocurrir o que tomen una actitud equivocada o falsa hacia los fieles, o que consideren desfavorablemente la formación recibida. Por este motivo es preciso disminuir gradualmente y con la debida prudencia la separación entre el pueblo y el futuro sacerdote, para que cuando, recibidas las sagradas órdenes, inicie su ministerio, no se sienta desorientado; lo cual no sería dañoso a su espíritu sino también a la eficacia de su trabajo."

Entre los medios sobrenaturales, después de señalar que "no perdamos de vista que la castidad perfecta es un don de Dios", se refiere especialmente a la Eucaristía y "a una viva devoción a la Santísima Madre de Dios". De la Eucaristía dice que el alma mientras más pura y casta "más hambre tendrá de este pan". La devoción a María la señala como "medio comprobado continuamente por la experiencia de los siglos."

Conclusión.

Para terminar reparemos en las palabras iniciales de la Encíclica: "La santa virginidad y la castidad perfecta, consagrada al servicio divino, se cuentan sin duda entre los tesoros más preciosos dejados como herencia a la Iglesia por su Fundador". Este don es la muestra de la amistad divina, porque como lo señala San Ambrosio al hablar de esta virtud: "El precepto se da a los súbditos, pero el consejo a los amigos". Importa ahora permanecer fieles a ese amor. Y a pesar del cuadro de vida en que nos toca vivir en el siglo XX, que despectivamente prescinde de estos valores supremos en el orden humano, recordemos las palabras de Cristo: "Non omnes capiunt verbum istud, sed quibus datum est". "No todos son capaces de entender esta doctrina sino aquellos a quienes se les concede de lo alto."

(Viene de la pág. 347)

vación de las estructuras económico-sociales, que quiera ser, por una parte profundamente original e irreductible a un simple sistema colectivista limado, con pocas probabilidades de éxito frente a un colectivismo más consecuente, y por otra parte algo absolutamente diferente de un capitalismo liberal con parches y emplastos de mayor o menos extensión. Lo que yo invito a plantear, con todo estudio y rigor, a la vez que con toda impaciencia y decisión, es a mi entender la estructuración jurídica consecuente de una sociedad cristiana.

Aquí se revela la misión y la responsabilidad de la Universidad española. Ella debe señalar con rigor científico y sin compromisos cuáles son los cambios que exige la puesta en marcha de una solución auténtica del problema social. Para esto es necesario que los hombres de la Universidad cobren conciencia existencial de la situación verdadera. Un instrumento de gran valor en este punto son las experiencias del Servicio Universitario del Trabajo. Pero después es necesario el trabajo intelectual universitario a fondo. Un trabajo científico de seriedad y profundidad al máximo en el campo jurídico, económico, sociológico, filosófico y técnico. Pero un trabajo científico llevado a término con el espíritu nuevo de los hombres que, definitivamente, han roto el secular contrato colectivo de nuestras clases rectoras con la injusticia. Hombres capaces de vivir en esperanza la actitud cristiana de pobreza y trabajo con la mirada vuelta al más allá.

La Paradoja del Catolicismo Norteamericano

por ARTURO GAETE, S. J.

I — La impresión paradojal.

DE los países occidentales, Estados Unidos es el que nos ofrece más sorpresas: gratas e ingratas. A pesar de que los franceses son más distintos de nosotros de lo que pensamos, uno más o menos se orienta en Francia; y en el gran espacio de lengua alemana, aún antes de que hayamos llegado a entender el idioma, logramos distinguir ciertas líneas fundamentales y más o menos sospechamos en qué se va a diferenciar de nosotros el alemán, el austríaco o el suizo. Pero el norteamericano nos desconcierta durante largo tiempo. Y el desconcierto no es casual, sino que pertenece a la esencia misma de nuestra relación con él. Y el católico nos desconcierta doblemente: como norteamericano y como católico. Y no es que nos caiga mal; al contrario, apenas desembarca, el viajero se ve envuelto en aquella atmósfera sin par del *American and Catholic charm* (el encanto norteamericano y católico). El desconcierto empieza después y presupone esta primera impresión que es exacta y que no se verá desmentida jamás.

El hombre tiende siempre a completar su experiencia actual de las cosas y de las personas a la luz de su experiencia anterior. Cuando el joven habla con el adulto acerca de un problema personal, a veces bastan a éste muy pocos datos para darse cuenta del problema y luego puede explicarle con gran claridad al joven lo que él veía sólo confusamente. El joven entonces se admira de que "yo le dije dos o tres cosas y él me adivinó el resto". Es que el resto es precisamente lo que el adulto ha vivido personalmente o lo ha visto en otros. Él descubre un rasgo común entre su experiencia personal y eso que le cuenta el joven y supone que el resto de la experiencia del joven debe ser semejante a la suya.

Lo mismo nos sucede cuando entramos en contacto con otro pueblo. En el norteamericano nos llama la atención, desde un comienzo, su extraordinaria caridad. He conocido muchos hombres caritativos, en el gran sentido de la palabra. Pero no he conocido pueblos caritativos, salvo el norteamericano. Esta simpatía que el norteamericano siente espontáneamente por el prójimo es un fenómeno raro en la historia y no sé si ha sido suficientemente explicado. En Francia a uno lo reciben cortés y calurosamente: *"enchanté!"*. Pero la gente está sumamente ocupada y al cabo de un rato uno percibe que el encanto se ha enfriado y que conviene partir (1). En cambio, cuando el norteamericano nos dice: *"very pleased to meet you"* (mucho gusto de conocerlo) o bien: *"it's wonderful having met you"* (es maravilloso haberlo conocido), en realidad lo siente. La palabra *"wonderful"* (maravilloso) se usa mucho en Estados Unidos. En el congreso eucarístico de 1941 hubo una asamblea en el teatro municipal de Santiago y le pidieron que habla-

(1) Si uno se queda mucho tiempo en el país, acaba por penetrar en el verdadero encanto de la vida francesa y entonces descubre que su insospechada riqueza compensa con creces el largo noviciado.

ra a un norteamericano que había venido en representación de un movimiento de juventudes. Comenzó su discurso con este encabezamiento que echó el teatro abajo! "Mis macanudos amigos". A nosotros nos llamaba la atención porque en una ocasión semejante habríamos dicho: "mis queridos amigos", pero él estaba traduciendo un encabezamiento que allá en Estados Unidos no sorprendería a nadie ni causaría risa, *"Wonderful friends"*. En nuestras experiencias con hombres caritativos habíamos visto hasta ahora que una serie de rasgos iban asociados. Hemos encontrado uno de ésos en el norteamericano y hemos supuesto implícitamente, que en él se daban todos los demás. Y ahora comienza la sorpresa, porque él es indiscutiblemente caritativo, pero en una forma que interrumpe la serie de asociaciones que nosotros hacíamos acerca de la caridad. Por ejemplo, vemos que su amor al prójimo se mueve con otro paso una vez que traspasamos las fronteras de la raza. Un caso elocuente, si bien no el único, es la actitud de los católicos de los Estados del Sur con respecto a los negros. En muchas parroquias de esos Estados, los negros se sientan atrás para oír la misa; en otras, asisten a las funciones de iglesia desde una galería en el segundo piso. Los negros no pueden entrar en el confesionario de los blancos, sino que tienen uno propio. Los negros se acercan a comulgar después de los blancos. Una señora me decía: "si yo veo que un negro va delante de mi niño, ahí mismo lo saco de un empellón de la fila". Es aquí donde la paradoja alcanza su expresión máxima: ¡separados en el sacramento de la comunión!

Pero no pasemos rápidamente de la admiración al escándalo. Por de pronto, las cosas están cambiando. Además, son más complicadas de lo que parece. Un ejemplo: en la iglesia de San Alfonso, en Woodstock, el párroco quiso comenzar a abrir una brecha en la segregación y estableció que las misas del domingo serían ayudadas por un niño blanco y otro negro; pero en la práctica resultó casi imposible encontrar niños negros que se interesaran por ayudar las misas. El punto que nos interesa aquí no es juzgar si el catolicismo está bien o mal, sino introducir en aquella impresión de extrañeza que nos causa el catolicismo norteamericano. Esta impresión se la llevan no sólo los latinoamericanos, sino también los europeos continentales que visitan los Estados Unidos. En cambio, cuando nosotros viajamos por Europa, vemos muchas cosas que nos sorprenden, pero nuestra impresión de conjunto no es una de extrañeza frente al catolicismo francés o alemán. En el ejemplo apuntado más arriba, la razón que permitiría entender la paradoja es la historia muy peculiar de los Estados del Sur. Los que hayan leído la novela de Margaret Mitchell *"Lo que el viento se llevó"* o asistido a su representación en la pantalla verán en ella un comienzo de explicación.

Las ideas teológicas del clero y de los católicos cultos son por lo general conservadoras, si las comparamos con las ideas corrientes en el continente europeo. Pero es un conservantismo muy peculiar. En Europa, si alguien es conservador en teología, lo es más o menos en todos los problemas de esta disciplina; si por el contrario, predomina en él el impulso innovador, tratará de innovar en todo el frente de la teología. Aquí, de nuevo, el católico norteamericano interrumpe la serie de nuestras asociaciones y hábitos mentales. Resulta a veces que hombres en general conservadores, se encuentran en algunos puntos mucho más avanzados que sus cofrades europeos. Así, por ejemplo en lo que toca a la manera de concebir teológicamente las relaciones de Iglesia y Estado.

La misma impresión de extrañeza pueden causarnos los católicos en el terreno político. En las cuestiones internas, unos los verá a veces aprobar posiciones que nosotros llamaríamos "de izquierda" sin que eso les impida defender posiciones "de derecha" en las cuestiones internacionales. De nuevo, aquí nos sorprenden "derecha", "izquierda" obedecen con frecuencia entre nosotros y en Europa a cuestiones de principio o bien de temperamento. La misma persona está a la derecha o la izquierda en todo: en sus opiniones teóricas, en sus apreciaciones de política doméstica o internacional, etc.

La paradoja es una opinión extraña u opuesta a la opinión común. El catolicismo norteamericano se presenta como una realidad extraña ante la opinión común de nuestros países y del continente europeo. Y al revés, para el norteamericano, nosotros y los europeos somos una realidad difícil de comprender a primera vista. Pero la paradoja no es definitiva; ella representa sólo un primer estadio en nuestra relación cognoscitiva con una realidad estructurada de otra manera que nuestro mundo habitual. Así en el caso de los católicos norteamericanos. Si el viajero se queda, si procura participar en la vida de ellos, poco a poco llegará a comprender que todo suceda como sucede y verá que lo verdaderamente extraño sería que las cosas se parecieran más a las nuestras. Las raíces de esta paradoja se encuentran en parte en la estructura de la vida norteamericana (2) y en parte en la estructura de la vida católica en ese país. El desarrollo, siquiera somero del primer aspecto, nos comprometería a largos y cuidadosos análisis. En este artículo y en su continuación preferimos concretarnos al segundo aspecto. Examinaremos sucesivamente la historia del catolicismo norteamericano y su realidad actual.

II — Algunos grandes rasgos de la historia del catolicismo norteamericano.

Después de haber señalado el hecho de esta paradoja, procuraremos penetrar en la razón de ella, y la razón, como en tantas otras cosas humanas, será la historia que han vivido los hombres de los cuales estamos hablando.

Un *primer hecho histórico,* que va a revelarse de grandes consecuencias, es que a comienzos del siglo pasado, cuando nosotros hicimos nuestra Independencia apenas si *había católicos en Estados Unidos.* Los colonos que, en el siglo XVII, se instalaron en la región noreste eran puritanos que huían de la persecución en Inglaterra. Venían a practicar su propia religión y no estaban dispuestos a admitir otra. Las tierras del sureste fueron colonizadas por nobles, en su mayoría anglicanos. La única colonia inglesa católica en su origen fue Maryland, fundada por Cecil Calvert, segundo Lord Baltimore. Pero una revolución en 1689 en Maryland consagró la supremacía protestante. A comienzos del siglo XVIII, Rhode Island y Pennsylvania eran las únicas colonias donde los católicos tenían derechos religiosos y civiles. Habían venido pocos y esos pocos habían sido en general perseguidos, así no es de extrañar que cuando se hizo la Independencia los católicos eran un grupo insignificante.

Pero en 1936 eran, según el *Official Catholic Directory,* algo más de 33 millones. ¿De dónde salieron? Y esto nos introduce al *segundo hecho* fundamental: *la Iglesia católica en Estados Unidos es una iglesia de inmigrantes que llegaron en masa.* Una serie de factores de la historia europea originaron este fenómeno. Hacia 1840 se declara en Irlanda la famosa "hambre de la papa". Los irlandeses por cientos de miles cruzan el Atlántico y van a instalarse en las grandes ciudades de la costa este de Estados Unidos. Hecho importante: van siempre acompañados de un sacerdote, que es el jefe espiritual y temporal de la expedición.

Entre 1840 y 1870, los disturbios políticos, el Kulturkampf y la esperanza de tierras más prósperas empujan a muchos campesinos alemanes a emigrar a América. Se establecen en las granjas o bien en las grandes ciudades del Middle West: St. Louis, Chicago, Cleveland, Milwaukee. Más tarde vienen los italianos del sur, y los emigrados de Europa Oriental, sobre todo polacos y austro-húngaros. Todos estos grupos, a diferencia de los primeros colonizadores, eran católicos en su país de origen. Para los irlandeses y los polacos, el ser católico pertenecía además a la definición misma del irlandés o del polaco.

Tercer hecho fundamental: los inmigrantes *pertenecían a razas miradas en menos* por la opinión norteamericana y ocupaban al llegar el *último puesto en el escalafón social.*

(2) Nos referimos tanto a la vida norteamericana en general, tal como es vivida por el conjunto del país, como a ciertas formas particulares de ella, como la vida norteamericana en los Estados del Sur.

Cuarto hecho fundamental: los inmigrantes guardaban un *lazo sentimental,* pero *no un lazo político con la tierra* que habían dejado en Europa. Política y socialmente eran *"protestantes" con respecto a Europa,* ya que no aceptaban el sitio que ella les había ofrecido y venían a buscarse otro. La primera generación de inmigrantes se encontraba en un mundo hostil, donde todo era extraño, incluso la lengua (si exceptuamos a los irlandeses). La ruptura con "el viejo país" (the *Old Country,* como solían decir) era casi completa. El viaje era caro y largo, a veces vendían todo lo que tenían para pagarlo. Llegaban la mayoría sin saber leer, muchas veces sin familia, sin patria.

Quinto hecho fundamental: estos hombres sentían imperiosamente la necesidad de *reunirse en torno* a alguien y a algo; ese alguien y ese algo era *el sacerdote y el catolicismo.* Fuera de la riqueza espiritual que podía aportar, el sacerdote era el único hombre culto del grupo; era además el único que tenía una tradición de mando: había mandado en Irlanda o en Baviera y sabía como entenderse con los poderes de la nueva tierra. Era además la encarnación viviente del pasado: para los inmigrantes, los gobiernos de sus países de origen no significaban nada, en cambio, los cantos de la infancia, las devociones nacionales y regionales, el folklore de la vieja tierra, eso sí que les decía mucho. Y la Iglesia, con su sentido espontáneo de la tradición, comprendió desde un comienzo que éstos eran valores humanos que había de conservar e integrar en el cuadro de la vida norteamericana. Muchos de estos usos se conservan hasta hoy: por ejemplo, el desfile de San Patricio —St. Patrick's Parade— que recorre triunfalmente la Quinta Avenida el día 17 de marzo. Yo he visto en la calle 183, en Nueva York, la famosa procesión de los italianos en honor de Nuestra Señora del Carmen. Ahí gesticulan y expresan su devoción con espontaneidad mediterránea, como si estuvieran todavía en Nápoles: algunos se sacan los zapatos, otros van de rodillas, otros le cuelgan billetes de dólares al manto de la Virgen. Los de la primera generación —hay todavía muchos— se confiesan en italiano. "Sono tante settimane dopo l' ultima confessione", me decían y yo les hablaba en inglés, lengua que entienden perfectamente, ya que todos sus negocios son en inglés. Pero no llegan nunca a hablarlo bien y prefieren hablar a Dios en la lengua de la infancia, en la cual todavía expresan sus pensamientos íntimos.

Con una historia tan distinta de la nuestra y de la historia del continente europeo ya empezamos a entender por qué los católicos norteamericanos tengan que ser tan diferentes de nosotros. Entre nosotros y en Europa, pasada la etapa de las conversiones, la Iglesia se identificó con el total de la sociedad y fue creciendo lentamente al mismo ritmo de ella. Los nuevos aportes, ya sea de inmigrantes, ya sea de recién nacidos, venían a integrarse en un mundo existente, plenamente estructurado y con una vida más rica que la de los recién llegados. En Estados Unidos sucedía lo contrario: por una parte, los inmigrantes se encontraban en un desierto de catolicismo y por otra, ellos traían una vida religiosa perfectamente organizada, y venían capitaneados en todo orden por su párroco.

De aquí se sigue otra diferencia capital: en la comunidad católica de Europa o de América Latina se reflejaban todas las diferenciaciones y problemas de la sociedad de esos países: en el seno de la Iglesia había rey, nobles, burgueses, pueblo, con las consiguientes tensiones entre ellos; estaba también la lucha más que milenaria entre el poder civil y el poder eclesiástico. Desde fines de la Edad Media se va diseñando otro poder, el de los hombres de ciencia, que sólo dentro de ciertos límites podrá ser controlado por el Papa, o por el Rey. Nosotros en Sudamérica hemos vivido estos problemas o las secuencias de ellos. Nada de esto conocía o sólo muy de lejos, el católico norteamericano del siglo pasado. Su experiencia era muy simple: párroco y pueblo. Esta experiencia histórica ni nosotros ni los europeos la han vivido, de ahí que se nos haga difícil entender el catolicismo de Estados Unidos, porque aunque las cosas hoy han cambiado mucho, empezaron por aquí.

(Continuará)

Los efectos de las armas atómicas

por JEAN MORETTI

DESDE hace algunos meses ocupa la atención de la opinión pública mundial una grave cuestión. Tanto en América como en la U. R. S. S. las explosiones atómicas se multiplican; sean clandestinas o públicamente anunciadas, son detectadas a millares de kilómetros de distancia por la radio-actividad anormal de la atmósfera. Es decir, que producen una cantidad no despreciable de polvos radioactivos. Ahora bien, sabemos, desde hace tiempo, que las radiaciones emitidas por tales substancias son perjudiciales para la especie humana. Cada día, publica la prensa informaciones que no siempre concuerdan, es menester confesarlo, pero que, no obstante, siembran la confusión en todos los espíritus. ¿Corre verdadero peligro la humanidad con la frecuencia de las explosiones atómicas? Y, a la larga, las instalaciones pacíficas que constituyen las "pilas" ¿no corren acaso también el riesgo de aumentar el número de los individuos perjudicados? Y tanto es así que algunos no vacilan en hablar del "gran terror" suscitado por la era atómica.

Los datos experimentales, complejos de por sí, son falseados, con frecuencia, por la pasión política. Por lo tanto, nos parece útil precisar lo que exactamente se sabe de los efectos de las armas atómicas. Los que mejor se conocen son, evidentemente, los efectos inmediatos de destrucción brutal, causados por el soplo o el calor desprendido. Igualmente, se sabe bastante bien cuál es la acción de las fuertes dosis de rayos gama sobre el cuerpo humano. Nuestra ignorancia aumenta cuando la dosis recibida disminuye: repercusiones genéticas, mutaciones, senescencia, todos esos efectos tardíos necesitan aún cierto plazo para que de ellos pueda hablarse con certeza. Empero, trataremos de exponer nuestros actuales conocimientos en esos diversos dominios.

Después de una breve reseña de las unidades empleadas en el mundo atómico, expondremos, muy sencillamente, las dos categorías de efectos producidos por las explosiones nucleares.

* * *

Con el arma atómica, el poder destructivo del hombre traspasa una barrera; de ordinario se le expresa por el peso de explosivo (trinitrotolueno, T.N.T.) que produciría la misma cantidad de calor. Mientras que un obús de cañón contiene, cuando mucho, diez kilos de pólvora y una bomba de avión algunos centenares, la potencia de una bomba atómica se calcula en millones de toneladas. Las dos primeras, las tristemente célebres bombas de Nagasaki e Hiroshima tenían un poder evaluado en 20.000 toneladas o 20 kilotones de T.N.T. La aparición de la bomba de hidrógeno obligó a los físicos a crear una nueva unidad, mil veces más fuerte aún: su potencia se calcula en *megatones*. No quiere decir eso, que una sola bomba de un megatón tendría exactamente los mismos efectos destructivos que un millón de bombas clásicas de avión, porque esas bombas podrían esparcirse sobre una mayor superficie que se quisiera destruir; pero en conjunto, desde el punto de vista térmico, el poder es comparable. Ahora bien, las últimas bombas H, alcanzan una potencia de 50 y hasta 100 megatones y más.

Cuando una bomba atómica hace explosión, trátese ya de una bomba A de Uranio o de una bomba H de Hidrógeno, da nacimiento a numerosos productos radioactivos que son lanzados al aire en estado de finos polvos. Ahora bien, todo cuerpo radioactivo se distingue por la emisión de radiaciones llamadas alfa, beta y gama. Los rayos alfa son

partículas relativamente pesadas, de corto recorrido, poco penetrantes. Los rayos beta constan de electrones, cuya rapidez puede alcanzar los 2/3 de la luz; dado su reducido volumen pueden penetrar fácilmente los cuerpos llamados opacos, como el cuerpo humano. En fin, los rayos gama están constituídos por una radiación electromagnética del mismo género que las ondas de radio, las ondas luminosas y los rayos X, pero cuyo largo de onda es más corto aún, lo que les da un poder mayor de penetración: ciertos rayos gama pueden atravesar, sin ser detenidos, 1 metro de plomo o más.

Estas tres clases de irradiaciones producen en el organismo efectos idénticos, ionizan las moléculas, es decir, las cortan en dos fragmentos cargados electricamente, llamados iones, lo que, sin lugar a duda, no puede menos que perturbar profundamente las reacciones químicas indispensables para la vida de las células. Es llamada *Roentgen* la cantidad de rayos X o gama que produce en 1 cm3 de aire más o menos 2.000 millones de pares de iones. Para fijar mejor las ideas, pongamos por caso un individuo que, al recibir 500 *roentgen* (R.) de una sola vez, quedaría condenado a muerte en breve plazo. Un examen radioscópico del pecho requiere una dosis de 0,1 R. más o menos, lo que corresponde a la dosis que recibimos de la radioactividad natural del sol, del aire, en 1 año, al nivel del mar; esa dosis aumenta con la altura, puesto que los rayos cósmicos gama son más intensos. Esta rápida reseña nos permitirá exponer más claramente lo que ocurre cuando una bomba atómica hace explosión.

I — Efectos inmediatos.

Ya se trate de una bomba de *Uranio* ya de *Hidrógeno*, su explosión a varios centenares de metros sobre el suelo engendra sensiblemente los mismos efectos, sin considerar el radio de acción evidentemente. En primer lugar, se produce una "bola de fuego", cuya temperatura sobrepasa el millón de grados. El calor que así se desprende provoca efectos de los que después trataremos. El aire bruscamente comprimido por la explosión transmite esa compresión: una "onda de sobrepresión" se propaga con gran rapidez, como un proyectil. Golpea con violencia todos los obstáculos que a su paso se encuentran. Sin duda, su duración es muy breve, más o menos 1 segundo, pero como la presión que ejerce alcanza centenares de miles de atmósferas, los daños producidos son considerables. Algunos segundos después, el sentido del viento se invierte: es la "onda de depresión", cuyas consecuencias son menos graves, aunque dure más tiempo. Demasiado conocidos son los efectos de las bombas de 20 K. T. lanzadas en agosto de 1945 sobre el Japón. En un radio de 600 mts. la ráfaga destruyó los más sólidos edificios: a 1.200 mts., las casas de piedra y las de ladrillo cayeron por tierra. Los techos, los tabiques ligeros y las ventanas fueron arrancadas en una distancia de más de 2 kilómetros del sitio de la explosión; y se quebraron vidrios hasta a 4 klm. de distancia. Inútil es decir que las cañerías de agua y de gas y los cables eléctricos se cortaron en un radio de 2 a 3 klm.

Como hemos indicado, la bola de fuego formada de gas calentado en exceso, alcanza una temperatura cercana a la del sol; su luminosidad es muy superior a la de ese astro. La irradiación calorífica que emite (rayos infra-rojos) se propaga con la rapidez de la luz. Dura más o menos 1 segundo, pero esto basta para producir una temperatura de 1.800° a 1.500 mts y de 900° a 4 kms.

El efecto de esta irradiación depende del objeto que la recibe. (Dos calorías por cm2 queman ligeramente la piel; tres calorías provocan quemaduras de primer grado, inflaman el papel negro y el nylon. Se necesitan 6 para el papel blanco, 8 para el rayón, 17 para quemar tejidos de algodón). En cuanto a su alcance, depende del poder de la bomba y de las condiciones atmosféricas. Mientras apenas se siente el calor de una bomba de 20 K. T. a 8 kms. del sitio de la explosión, una bomba termonuclear provoca quemaduras de la piel a 45 kms., con tiempo claro; mientras más húmeda y nebulosa está la atmósfera, más rápidamente será detenida la onda térmica.

Es fácil protegerse contra el efecto térmico directo; basta con una simple pantalla, con un simple diario, evidentemente a partir de cierta distancia. Pero la onda térmica no tarda en producir incendios activados por la ráfaga de que ya hemos hablado. A tal punto que las heridas y las quemaduras solas fueron la causa del 80 por ciento de las muertes en el Japón.

Los dos efectos que acabamos de describir, soplo y calor, no son específicos de las armas atómicas; toda explosión los produce. El efecto radioactivo, sí que es característico de este instrumento. En el segundo que sigue a la explosión ,la bola de fuego es la sede de una extraordinaria emisión de irradiación: rayos gama y neutrones. Los primeros, tales como los rayos luminosos o los rayos X, recorren muchos kilómetros; el alcance de los segundos sobrepasa raras veces el kilómetro. Como se sabe, ambos producen efectos fisiológicos, sobre los cuales nos detendremos un poco, porque son mucho menos conocidos y, con frecuencia, muy discutidos.

II — Efectos biológicos.

El organismo humano es una usina química de extraornidaria complejidad. Producense, allí, a cada instante, millares de reacciones, según procesos minuciosamente reglamentados, coordinados, implicados unos con otros. Cen-

tenares de catalizadores, específicos para cada reacción, entran en juego alternativamente: uno para oxidar, otro para hidrogenar, éste para transportar energía, aquél para intercambiar grupos de átomos entre dos moléculas. Uno queda perplejo ante el estudio de esos mecanismos.

Así como un grano de polvo basta para detener un reloj de precisión, así también la menor modificación de los productos químicos del organismo puede acarrear graves perturbaciones sobre el conjunto del cuerpo. Ahora bien, precisamente los rayos gama y los neutrones destruyen las estructuras químicas, al arrancar electrones a las moléculas. Por ejemplo, el agua que constituye las 2/3 del peso de nuestro cuerpo, es cortada en radicales OH y H y da hasta OH_2 y O, productos oxidantes, capaces de obrar sobre una cantidad de otros compuestos indispensables a la vida, como las proteínas. Las enzimas, esos famosos catalizadores de que antes hablamos, las proteínas, los genes, los cromosomas, todas esas moléculas químicas pueden sufrir los ataques de los rayos gama. Es como si en una red ferroviaria de gran circulación, se destruyeran los centros reguladores. Sobrevendría la catástrofe a breve plazo.

Los efectos sufridos por el organismo dependen de la dosis recibida y del tiempo durante el cual la recibe. A 900 metros del punto de explosión de una bomba de 20 K. T., una persona no protegida recibe una dosis instantánea de 600 roentgens. Esto produce la muerte segura en pocos días, después de hemorragias, vómitos, diarrea, etc... Si la dosis recibida no sobrepasa 400 R, sólo en la mitad de los casos el resultado es fatal, pero inmediato. El enfermo puede sobrevivir 2 ó 3 meses después de la irradiación; pero ha perdido una fuerte proporción de sus glóbulos blancos, lo que abre la puerta a la infección y se producen enteritis, infecciones del tubo digestivo, de las vías respiratorias, etc... Una dosis de 200 R. no acarrea la muerte, pero las perturbaciones antes descritas aparecen al cabo de 2 ó 3 semanas: Debilidad, enflaquecimiento, caída de los cabellos. Ninguna perturbación importante, por lo menos inmediata, se observa con menos de 50 R.

Las cifras anteriores sólo son una indicación de un orden de intensidad; la dosis mortal varía sin lugar a duda según la resistencia del individuo.

* * *

Hasta aquí, sólo se ha tratado de los efectos inmediatos de la explosión atómica, es decir, de los debidos a los rayos gama emitidos por la bola de fuego. Desgraciadamente, el arma nuclear puede obrar igualmente sobre el organismo de otra manera más oculta, de la que diremos algo para terminar.

Cuando una bomba hace explosión cerca del suelo, los productos radioactivos que ella contiene (Uranio, plutorio) sus productos de fisión, igualmente radioactivos, son reducidos a estado de polvo. Además, bajo la influencia de los neutrones emitidos, ciertos átomos del suelo, a su vez, se convierten en radioactivos. La explosión de la bomba crea en el suelo un cráter de varios centenares de metros de diámetro y de varias decenas de metros de profundidad. Millares y a veces millones de toneladas de materia son lanzadas a la atmósfera. Los trozos grandes caen inmediatamente. Pero los polvos más finos suben a 15, 20 y hasta 50 kilómetros de altura y necesitan para caer un tiempo que puede fluctuar entre algunos días y algunos años, según sus dimensiones (5 micrones: 10 días para caer desde 20.000 metros). A veces el viento transporta esas partículas muy lejos, tanto que una sola bomba atómica puede contaminar en algunos días, una zona de 300 kms. de largo por 50 kms. de ancho. ¿Cómo van a obrar sobre el organismo los polvos que vuelven a caer al suelo?

Como son radioactivos, obrarán mediante su irradiación, alfa, beta, gama. Si esos polvos se absorben por vía bucal o respiratoria, emiten en el organismo esos rayos que sin cesar ionizan las moléculas y crean las perturbaciones ya descritas. Por irradiación interna sólo los polvos que emiten rayos gama serán peligrosos.

Consideremos primero el caso de los polvos absorbidos. Según su naturaleza, ellos van a fijarse de preferencia en tal o cual órgano. El calcio, por ejemplo, se encuentra en los huesos, donde permanece muchos meses, ya que sólo la mitad se elimina al cabo de 150 días.

El yodo se fija en la glándula tiroide, donde emite rayos gama que poco a poco disminuyen la actividad de esa glándula, cuyas secreciones hormonales son indispensables para la buena marcha del organismo. El fósforo se fija, en parte, en la médula espinal generadora de glóbulos rojos. La cantidad de éstos bajará progresivamente. Y así mismo ocurre con los otros elementos: el fierro retenido por la sangre, el cobalto y el níkel por el hígado, el zinc, el estroncio, el molibdeno y el estaño absorbidos por los huesos, así como el fósforo y el calcio: sin hablar del cloro y del sodio que se reparten por el organismo entero, todos esos cuerpos radioactivos van durante días, meses y años a emitir su irradiación destructora. Los rayos alfa son detenidos muy pronto por los tejidos, así como los beta, pero su acción ionizante es muy fuerte, mucho más que la de los gama, los que obran, por el contrario, a mayor distancia. Fácil es adivinar el resultado: poco a poco, el órgano que ha retenido algún producto radioactivo, cesa de f u n c i o n a r normalmente. Perturbaciones crecientes se manifiestan en el organismo y pueden acarrear la muerte, a más o menos largo plazo.

El mecanismo de la irradiación externa no es el mismo. No es ya tal órgano el que se ve atacado preferencialmente, sino el conjunto

del cuerpo. Pero en el organismo, todas las células no tienen la misma sensibilidad. Se ha podido establecer la ley de que las células son tanto más sensibles a las radiaciones ionizantes, cuanto más rápido es el ritmo de su multiplicación. Las radiaciones obran sobre el ácido desoxiribonucleico (el famoso A.D.N. que se ha hecho célebre por experiencias recientes sobre los patos) y esta acción es sobre todo sensible en el momento de la mitosis (es decir, en el momento en que las células se multiplican por bipartición). Las más sensibles son en primer lugar las células sexuales (un mes después de la irradiación se declara la azoospermia), las células de la médula ósea sanguiformadoras (poco tiempo después de la irradiación el número de los glóbulos blancos disminuye); las células del intestino delgado y las células matrices de la piel. Como se sabe, los leucocitos (glóbulos blancos) son los defensores del organismo contra la agresión microbiana. Si su número decrece, el cuerpo queda a merced del enemigo que se multiplica sin dificultad. Por eso, después de una irradiación general del cuerpo del orden de 400 R. se constata un acceso de fiebre en el irradiado; todo el tubo digestivo es infestado, las defensas del organismo se derrumban y llega la muerte, al cabo de uno o dos meses.

En este capítulo de los efectos biológicos de las radiaciones, nuestros conocimientos actuales están lejos de ser completos. Por supuesto, no se trata de experimentar directamente sobre el hombre, pero se explotan al máximum las consecuencias de las dos bombas lanzadas sobre el Japón y las de la bomba de Bikini cuyas cenizas radioactivas contaminaron a los pescadores japoneses de Fukuryu Maru. Se hacen experimentos sobre los animales; pero del animal al hombre, la extrapolación no siempre es posible.

Por ejemplo, mientras una dosis inferior a 1 Roetgen recibida por los gametos de un perro, le provoca graves anomalías, una dosis de 100.000 Roetgen no acarrea ninguna perturbación a los embriones de ciertos peces. El salmón puede recibir impunemente 100 R. y la trucha 500, mientras que el hombre reacciona a los 25.

Igualmente estamos aun mal informados sobre los defectos tardíos de la irradiación, aunque las primeras explosiones remontan ya a 13 años. Empero, se sabe que ella trae consigo la senescencia, es decir, un envejecimiento precoz. No hay que sorprenderse por esto, porque ciertas radio-lesiones son irreversibles, pues las funciones alteradas por ellas permanecen así, en forma definitiva, irreparable. Según parece, los ojos están especialmente sujetos a esos accidentes tardíos. La opacidad del cristalino, la catarata, pueden desencadenarse años después de la irradiación.

Mucho se ha hablado de los efectos genéticos de las irradiaciones y, como ocurre en esos casos, en sentido contradictorio. Los pesimistas afirman que la humanidad pronto desaparecerá si los experimentos atómicos continúan aumentando la radioactividad del aire; los optimistas, por el contrario, se empeñan por negar toda acción hereditaria de las radiaciones. ¿Quienes tienen la razón?

Cierto es que en ese dominio nuestros conocimientos están muy atrasados. Empero, pueden afirmarse algunas proposiciones, con certeza. En primer lugar, Müller expuso en 1927 que los genes son sensibles a las radiaciones ionizantes: una sola irradiación puede acarrear una mutación, desde el instante en que toca un cromosoma de una célula reproductiva. Luego, parece demostrado que el efecto de las irradiaciones es acumulativo: muchas pequeñas irradiaciones obran tanto como una sola dosis fuerte. En fin, la frecuencia de las mutaciones es proporcional a la dosis de energía ionizante. No parece que haya límite inferior de acción. Se ha demostrado que un solo Photon bastaba para provocar una mutación.

¿Está en peligro el patrimonio hereditario de la humanidad a causa de las experiencias nucleares y el desarrollo de la energía atómica? La respuesta debe ser matizada.

Si es cierto que toda irradiación trae una mutación, inversamente no toda mutación es producida forzosamente por una irradiación: a la hora actual, sólo una entre 5 ó 10 es imputable a la radioactividad. Por otra parte, no toda mutación es forzosamente letal ni muy visible; existen caracteres recesivos que sólo aparecen en la descendencia, si el padre o la madre son portadores de ellos. Parécenos que el verdadero peligro de las explosiones nucleares no se encuentra allí: reside en la difusión de los productos radioactivos que el hombre absorbe, ya sea directamente, ya sea por intermedio de animales o vegetales que se han alimentado de ellos.

* * *

Por muy rápida e incompleta que sea esta reseña de los efectos de las explosiones atómicas, nos muestra qué catástrofe mundial acarrearía una guerra atómica. La novedad de esta arma reside, no en su extraordinaria potencia, millones de veces superior a la de las armas antiguas, sino en que sus repercusiones son incontrolables en el tiempo y en el espacio: no se puede saber ni donde ni cuando tal átomo radioactivo lanzado a la atmósfera irá a destrozar un organismo humano.

De todos lados se elevan voces que reclaman la abolición de la guerra atómica. Ojalá que los jefes de las naciones lleguen a un acuerdo, siquiera en este punto.

(*Etudes*, marzo 1958).

Un Movimiento de Iglesia

PAX CHRISTI

NACIDO en 1945, en el seno de un pequeño grupo de católicos franceses y alemanes, ansiosos por reconciliar sus países, Pax Christi, fue primero una cruzada de oraciones por la paz entre las naciones. Muchas peregrinaciones reunieron fraternalmente a católicos, antiguos beligerantes de diversas naciones, en una intercesión común en Altötting, Oropa, Lourdes, donde fueron recibidos por Mons. Théas, Obispo de Lourdes, primer animador del movimiento. En nombre del Soberano Pontífice, Mons. Montini les dirigió en esa ocasión, un mensaje de felicitaciones y de aliento.

Pero muy pronto, para responder plenamente a los reiterados llamados del Santo Padre, en favor de una paz constructiva y ante las renovadas amenazas de guerra, pareció necesario ampliar la acción de Pax Christi y proceder a una completa refundición de sus fines, métodos y organización.

En diciembre de 1950, Pax Christi recibió su consagración oficial y se convirtió en movimiento de Iglesia, por haberse hecho cargo de él la Jerarquía. Dos años después (septiembre de 1952) al recibir a sus peregrinos, Pío XII aprobaba plenamente el Movimiento en un discurso que constituía su reconocimiento oficial y Constitución:

"Apreciamos vivamente el carácter a la vez sobrenatural y natural, de Pax Christi... Con toda razón ponéis vuestro primer objetivo en: *orar por la mutua comprensión de los pueblos y por la paz...*

"Poner en juego las fuerzas de paz, acumuladas en la Iglesia y el mundo católico, gracias a la unidad sobrenatural de los católicos en Cristo, he ahí, tal como aparece ante nuestros ojos el fin esencial de vuestro movimiento Pax Christi...

El movimiento franciscano del siglo XIII, puede ser para vosotros, un ejemplo y un estímulo. Vuestro estandarte os designa un objetivo profundamente cristiano y católico, al cual ya las generaciones pasadas deberían haberse consagrado; la unión de los católicos de Europa primero, y en seguida de los otros continentes, para trabajar juntos en las tareas de la vida pública..."

Desde entonces, Pax Christi iba a probar con su rápido auge su fidelidad a esas consignas, al mismo tiempo que precisaba doctrinal y prácticamente la triple misión que la Santa Sede le confiaba.

La triple misión de Pax Christi.

Como movimiento católico al servicio de la Iglesia, para el cumplimiento de su misión de paz, Pax Christi ejerce su *acción en tres direcciones:*

1.º *Esparcir y hacer vivir el espíritu de paz evangélica,* en la familia, en el trabajo... Implorar la paz que es un don de Dios. Por lo tanto Pax Christi es *un centro y una corriente de oración:*

Oración parroquial: misas mensuales, veladas religiosas, etc.

Oración nacional e internacional: domingo anual de la Paz, peregrinaciones internacionales:

Oración de los enfermos, de los niños, de las Ordenes contemplativas en favor de la paz.

2.º Desarrollar y reforzar la unidad sobrenatural de los católicos en Cristo, reavivando en los bautizados la conciencia de su solidaridad primordial en el Cuerpo Místico, Pax Christi, ve en esta común pertenencia lo más eficaz y necesario de su contribución a la paz.

Para manifestar y desarrollar este espíritu de unión, propone a los católicos diversas actividades personales de carácter internacional, como la de mantener correspondiencia con los católicos extranjeros (1) —organizar mútuas visitas— ayudar al Clero a "unir" una parroquia con otra similar de otro país; realizar un "pareamiento" de escuelas entre maestros — animar o dirigir un centro de acogida para hacer de él una encrucijada educativa internacional — p a r t i c i p a r en las Routes, en las diversas reuniones, en los Congresos organizados, sostenidos por el movimiento.

---

(1) Responsable de la Correspondencia Católica Internacional: M. Vieux, 4, rue de Sévigné, Nantes (Loire maritime) Francia.

3.º Formar a los católicos para que cumplan en colaboración con todos los hombres de buena voluntad ese deber internacional, cuyo programa y carácter auténticamente cristiano les precisaba Mons. Montini:

"Un deber cierto y motivos superiores tienen los católicos de hoy de participar en la obra de la paz en el mundo... Pero tan urgente como esta obligación es la necesidad para ellos de servir a la única verdadera paz y en un espíritu auténticamente cristiano... Un movimiento como Pax Christi debe preservarse con esmero de toda contaminación; a él le corresponde operar los discernimientos necesarios, desenmascarar los errores e imposturas, enderezar las orientaciones inciertas y trazar a sus miembros y a los católicos preocupados de esta gran causa una vía segura y firme, por la que puedan empeñarse en la verdad y en la caridad". (2)

El Programa de acción de Pax Christi es éste:

a) contribuir a la formación del sentido internacional:

— estudiando y difundiendo las enseñanzas de la Iglesia sobre la paz;

— favoreciendo y participando en las investigaciones intelectuales, reuniones de especialistas, artículos, conferencias, etc.

— influyendo sobre la opinión pública y no católica, mediante la prensa, el cinema, la radio, la televisión, ya sea en el plan de la producción o de los usuarios (cine-clubes, teleclubes, etc.);

— mediante sus propias publicaciones y ediciones y especialmente el diario Pax Christi, difundido por sus miembros.

b) favorecer la introducción en las Instituciones internacionales:

— preparando a sus miembros al deber cívico internacional, mediante el estudio de los problemas morales propuestos por la actualidad internacional, invitándoles a documentarse sobre las organizaciones internacionales gubernativas, así como sobre las Organizaciones Internacionales Católicas y si es posible participar activamente en ellas.

c) promover la mutua ayuda internacional, dando a conocer, creando o apoyando los grandes servicios caritativos: Emigrados, extranjeros en Francia, nord-africanos, etc. Obras internacionales: Colectas internaciones del Socorro Católico. Organización.

Pax Christi es una Asociación internacional cuya sede administrativa está en París. Cada nación adherente constituye una Sección Nacional que tiene sus propios estatutos, conformes a los estatutos internacionales. (3)

El Presidente internaciones y los Presidentes nacionales son, de derecho, obispos, para conferir a este esfuerzo de unidad y de paz un carácter de Iglesia.

(*Cahiers de Action religieuse et sociale.* Abril de 1958).

(2) Carta al Cardenal Feltin, con ocasión de la peregrinación de Einsiedeln, 27 de julio de 1954.

(3) Donde no existe sección nacional, Pax Christi recibe las adhesiones individuales. El Movimiento cuenta así con adherentes en 40 países.

Casos de Conciencia Atómicos

RESPUESTA DE UN MORALISTA:

¿Puede un gobierno tomar la iniciativa de hacer uso de bombas atómicas?

En caso de una guerra defensiva justa ¿tendría un gobierno el derecho de ser el primero en lanzar una bomba atómica?

1.º El uso de una bomba que tenga efectos destructivos de enorme amplitud o efectos retardados, absolutamente incontrolables, es inmoral en cualquier hipótesis. "No está permitido por ningún motivo".

2.º El uso de una bomba de efectos destructivos y retardados suficientemente limitados podría sin duda tolerarse en el caso de que fuera exigido por una agresión grave, evidente y muy gravemente injusta, siempre que el uso de las armas habituales fuera claramente insuficiente para impedir que el agresor logre la victoria.

3.º El uso de una bomba atómica acerca de cuyos efectos los técnicos y sabios consultados no coincidieran —si son controlables o no— podrá permitirse en las mismas condiciones por razón del "beneficio de la duda".

4.º En caso que existieran (como es deseable) pactos internacionales que prohiban totalmente el uso de cualquier arma atómica, incluso las llamadas de "efectos controlables", quedaría absolutamente prohibido el uso de dichas bombas a todos los signatarios del pacto.

5.º Finalmente la injusticia extremadamente grave a que se aludía más arriba y de la cual habló el Papa en su discurso del 30 de septiembre de 1954, debe, conforme a la regla general del "voluntario indirecto", ser proporcionada a los daños inmensos que acarrearía la explosión de una bomba atómica. Teniendo en cuenta el discurso del Papa del 19 de octubre de 1953, se debe estimar que la injusticia con que un país debe ser amenazado para que su decisión de emplear armas atómicas pueda considerarse legítima, es únicamente el peligro de un aniquilamiento completo, tanto de su vida nacional como del desarrollo legítimo de su propia cultura. No establecer tales restricciones equivaldría en efecto, a "dejar el campo libre en las relaciones internacionales a la violencia brutal y a la inmoralidad."

¿Pueden los EE. UU. fabricar y almacenar bombas atómicas?

En la situación internacional de 1958 ¿tiene derecho un hombre de Estado norteamericano a favorecer, por su acción política, la fabricación en serie y la constitución de grandes reservas de bombas atómicas por los EE. UU.?

1.º El moralista debe afirmar con energía, desde un comienzo, con los Papas contemporáneos, que la carrera armamentista no constituye en ningún modo el remedio adecuado a la trágica situación actual... y posible. Menos que nunca en la era atómica.

2.º Tiene obligación de repetir que únicamente un desarme simultáneo, controlado, garantizado por la NU., y preparado por el desarme espiritual previo de ambos bloques, es el remedio adecuado que se busca.

3.º Por consiguiente, el moralista se ve obligado a declarar que la situación internacional actual, que deja campo libre a una carrera armamentista atómica es irracional. En efecto, aun suponiendo que se permita una justa defensa atómica —en todo caso con muchas limitaciones— esto se debería sólo al hecho monstruoso de que una agresión atómica sea posible.

4.º En vista de esto, el moralista interrogado por el hombre de Estado a que aludimos, tendría que recordarle que la preocupación por el Bien Común que ha de tener de manera inmediata respecto a su pueblo y remota respecto al mundo entero, le impone el deber más urgente que cualquier otro, de hacer todo lo que depende de él para que se llegue a un pacto internacional, gracias al cual se asegure un desarme simultáneo, controlado, eficazmente garantizado por la NU y respaldado por un desarme espiritual adecuado (supresión de las falsas noticias y de las propagandas tendenciosas, esfuerzo de comprensión mutua, colaboración en el plano de los intercambios comerciales para acercar los intereses materiales opuestos y transformarlos en intereses comunes, intercambios de ideas, encuentros para conversar sobre los puntos discutidos, etc.).

5.º El moralista tendría que recordarle que nunca —y, por lo tanto, ni siquiera en caso de guerra— "el fin justifica los medios" y que, según las reglas del "voluntario indirecto", jamás se puede —ni aun para lograr un fin bueno— querer directamente un medio que está manifiestamente fuera de las normas de la moralidad.

6.º Sin embargo, teniendo en cuenta la situación internacional en que no existe ningún desarme nuclear simultáneo, controlado y garantizado, no se sentiría obligado en conciencia a imponer, *a priori*, al hombre de Estado la obligación de detener la fabricación y almacenamiento de bombas atómicas, por razón de las situaciones a que tenga que hacer frente.

7.º No se sentiría autorizado para hacerlo, entre otros motivos, porque el mismo Papa no lo ha hecho. A este respecto, hace suyas las palabras de Pío XII en la alocución al VI Congreso Internacional de Derecho Penal del 3 de octubre de 1953:

"La comunidad internacional de los pueblos debe tener en cuenta la existencia posible de criminales sin conciencia que para realizar sus ambiciosos planes no temen desencadenar la guerra total. Por lo tanto, si los otros pueblos desean proteger su existencia y sus más preciosos bienes y no quieren dejar rienda suelta a los malhechores internacionales, no tienen otra solución que prepararse para el día en que tendrán que defenderse. No se puede rehusar aun hoy día a ningún Estado ese derecho a mantenerse en la defensiva. Y esto no significa en absoluto que la guerra injusta no ha de considerarse como uno de los más graves delitos, abiertamente condenado por el derecho internacional, sancionado con las más graves penas, y que sus autores no sean culpables y merecedores del castigo previsto."

8.º Teniendo en vista la parte final de la cita anterior, ¿qué habría que contestar al hombre de Estado que preguntara si, para lograr el estado de miedo que trata de infundir en la mente de los gobernantes enemigos, tiene derecho a hacer estudiar por sus servicios y preparar el uso de armas atómicas cuyos efectos inmediatos o retardados fueran "totalmente incontrolables"? Él contestaría que no. Pues el dilema es el siguiente:

— o el hombre de Estado está decidido a usarlas, y entonces merecería la reprobación pública, pues haría lo que nunca puede ser permitido.

— o bien el hombre de Estado está decidido a no usarlas nunca, pero en este caso el espantapájaro que agita no tiene ni el valor ni eficacia ninguna.

9.º Si, para terminar, el hombre de Estado dijera al moralista que sus contestaciones lo dejan a él solo frente a sus responsabili-

dades, el moralista reconocería que sí. Pero añadiría que, en este caso, el "clericalismo sería un enemigo", ya que el papel de los clérigos no es el de dispensar a los laicos de tomar conscientemente sus responsabilidades, sino el de animarles a asumirlas delante de Dios.

¿Es lícito producir explosiones experimentales?

En la situación internacional de 1958 ¿puede un hombre de Estado norteamericano apoyar con su acción política la realización de explosiones nucleares experimentales?

Considerando las razones en "pro" y en "contra", el moralista se inclina a concluir que, especialmente en razón de los adelantos logrados en el sistema de defensa pasiva de la población civil, no se puede, en el estado actual de las cosas considerar como absolutamente ilícito toda realización de explosiones experimentales. Sin embargo, tal práctica debe limitarse al mínimo necesario para hacer posible la detección de los medios de defensa. Debe también ser acompañada de las estrictas medidas indispensables para evitar accidentes, semejantes al que ocurrió con los pescadores japoneses.

El moralista no puede menos que desear, con el Sumo Pontífice, que una convención internacional intervenga, para prohibir en forma simultánea, controlada y garantizada, toda explosión nuclear experimental en el mundo efectuada con fines bélicos.

¿Puede Francia fabricar bombas atómicas?

En la situación internacional de 1958 ¿tiene derecho un hombre de Estado francés a favorecer, por su acción política, la fabricación y almacenamiento de bombas atómicas y de armas nucleares?

1.º El moralista, en cuanto moralista, no se siente con derecho para dar un fallo en "pro" o en "contra", en cuanto a los aspectos técnicos del problema. Sobre este particular, sólo puede repetir a los responsables de la decisión que no deben decidirse por su cuenta sin haber detenidamente apreciado el justo valor de cada uno de los argumentos propuestos por los técnicos competentes. El moralista les deja, en esta materia, la responsabilidad de apreciación y de elección.

2.º Un solo argumento toca directamente al moralista: el de "profetismo". Según él, Francia ha de dar un ejemplo contagioso que cree o tienda a crear un clima favorable al desarme general simultáneo, controlado y garantizado, pues, aunque ya no sea una gran potencia de primer orden, sigue ejerciendo una influencia no despreciable en el mundo.

Con todo, no puede olvidar el moralista la distancia que hay entre el ideal cristiano y el ideal de no-violencia absoluta. Sabe que los profetas hablan a menudo en el desierto, sobre todo cuando se trata de asuntos internacionales. Si bien raras veces mudos, los hombres de Estado suelen ser sordos y ciegos a todo lo que no favorece sus intereses inmediatos. Así nadie puede asegurar que el ejemplo de Francia vaya a ser automáticamente contagioso.

Además, el gobierno francés, aun antes de decidirse a hacer, más o menos bien el papel de profeta (hay tantos otros dominios donde podría dar ejemplo sin riesgo alguno y no lo hace) tiene ciertamente la obligación de cumplir humildemente con su deber esencial, que es proteger a sus súbditos sin obligar a los que no tienen vocación heroica al martirio, a correr ellos mismos, o hacer correr a sus hogares el riesgo de la destrucción.

El argumento de profetismo podría ser admitido a lo más en el caso de que la opinión francesa, plenamente consciente de todos los antecedentes del problema, consintiera en correr el riesgo de aniquilamiento; esto, cuando, habiendo pesado el valor de cada uno de los elementos de la situación, esté de tal modo animada por el sentido del Bien Común rectamente comprendido, que la voluntad general del pueblo francés pueda decirse la voluntad común de Francia. De este modo, renunciaría a las armas atómicas para dar testimonio en el seno de una comunidad internacional ávida de violencia. En efecto, el gobierno, en este caso, no haría más que traducir en los hechos una decisión común elaborada libremente y con clarividencia, bien fundamentada y escogida por un pueblo de héroes del Ideal.

Basta describir este caso, para constatar, sin lugar a dudas que, en el estado actual de la opinión francesa, es perfectamente quimérico. Desde luego, el argumento de profetismo, válido tal vez para un pueblo de santos, pesa poco tratándose del pueblo francés tal como es. Este pueblo, incapaz de moderarse en el uso del alcohol, de limpiar sus kioscos de literatura pornográfica, de tener un Parlamento donde sus debates no recuerden una pelea de feria, no tiene el prestigio que se necesita para imponerse, a título de pueblo profético, a la atención mundial. Antes de erigirse en profeta, tendría que saber mantenerse en pie.

Por lo tanto, el moralista sugiere acoger con reserva el argumento de profetismo, que es, en definitiva, una quijotada de espíritus más sentimentales que clarividentes; en todo caso insiste en que no se tache *a priori* de fariseos a los cristianos que, en las actuales circunstancias, no aceptan este argumento como decisivo y que deba lógica y necesariamente prevalecer.

(Informations Catholiques Internationales)

Sindicalismo Cristiano en América Latina (*)

ECUADOR (3,7)

LAS dos principales asociaciones sindicales del Ecuador son la Confederación de Trabajadores Ecuatorianos (CTE) de dominio comunista, como lo prueba su afiliación a la CTAL y a la FSM, y el CEDOC (Confederación Ecuatoriana de Obreros, Empleados y Artesanos Católicos) de inspiración y organización abiertamente confesional católica, afiliado a la CLASC y a la CISC. (1)

La CEDOC cuenta con 100.000 afiliados, según un censo reciente, y es sólo superada en número por la CTE. Reinando en Ecuador una total libertad sindical, es un movimiento de grandes perspectivas. Sus principales flaquezas actuales son un tinte exageradamente clerical, un gran aislamiento de la vida sindical internacional, la falta de organización administrativa y la vida casi exclusivamente regional de sus adherentes locales.

La Semana Nacional de Estudios celebrada en Quito del 16 al 22 de Septiembre, las reformas allí planteadas, la participación de sus dirigentes y militantes al Curso OIT-UNESCO y al Segundo Congreso de la CLASC en Santiago de Chile el mes de diciembre de 1957, y la acción de su dinámico vicepresidente, Humberto Valdez (ex dirigente de la confederación comunista) han dado a la CEDOC un nuevo rumbo que tiende a corregir eficazmente las debilidades arriba anotadas. 2)

La CEDOC ha decidido, al afiliarse a la CLASC, cambiar su orientación para empeñarse en la formación de centrales profesionales a la escala nacional. Además ha decidido acentuar el esfuerzo de formación de dirigentes y militantes, pues actualmente no cuenta con mucha gente bien formada en la técnica sindical. Por otra parte, los mismos asistentes eclesiásticos del movimiento están empeñados en desclericalizar la organización, promoviendo la responsabilidad de los mismos obreros en la marcha y orientación del movimiento.

Actualmente la CEDOC es la más poderosa de las confederaciones cristianas adheridas a la CLASC.

URUGUAY (2,6)

El panorama sindical de Uruguay no es sencillo, pues existen varias confederaciones sindicales y paralelamente a ellas innumerables sindicatos autónomos, con muy poca conexión entre sí; existen además organismos gremiales que, sin tener el carácter de centrales, agrupan organizaciones sindicales de un mismo sector de la producción, con fines de solidaridad obrera y de unidad en la acción reivindicativa. Esta relativa complicación de la estructura sindical se debe en parte a la total libertad sindical existente en Uruguay, al standard de vida relativamente bueno para América Latina y a un mayor espíritu de independencia, incluso para la lucha sindical, del pueblo uruguayo. Existe, sin embargo, por parte de la UGT, una tentativa de Central Unica. (3)

Las dos Confederaciones más poderosas son la Confederación Sindical del Uruguay, que declara afiliar 40.000 asalariados y es integrante de la ORIT, y la Unión General de Trabajadores, que afirma controlar un número semejante a la precedente y que está afiliada a la CTAL (4). Existe además la Federación Obrera Regional Uruguaya (FORU), de inspiración anarquista, que rehusa participar en la lucha obrera de las otras centrales y que por principio se niega a negociar con los poderes públicos, a integrar consejos de salarios y a representar a los trabajadores en los seguros sociales; su influencia es poco considerable dentro del movimiento sindical del país; es más bien un testimonio histórico de la influencia de ideólogos europeos venidos a comienzos de siglo y que dieron nacimiento al movimiento sindical en América Latina.

La Unión General de Trabajadores (UGT) está dominada por el partido comunista. Es tal vez la central más influyente. Controla sobre todo los sindicatos del transporte, la administración del puerto de Montevideo, los obreros de la lana (la industria más importante del Uruguay), actividades todas de vital importancia para el país. La Central tiene un eficaz equipo de funcionarios permanentes, todos comunistas, y una masa sindical muy disciplinada y combativa.

La Confederación Sindical del Uruguay (CSU) es sobre todo anticomunista, según la línea de la ORIT, pero es muy poco combativa y solidaria del movimiento obrero; la prensa de la derecha económica aprovecha las tomas de posición de la CSU para atacar el movimiento sindical; se la acusa de dependencia, al menos financiera, del extranjero. Los tres principales sindicatos a ella afiliados son: la Asociación de Empleados Bancarios del Uruguay, la Unión de Obreros Ferroviarios del Uruguay y el Sindicato de Vendedores de Diarios y Revistas.

(*) Continuación de los artículos aparecidos en *Mensaje* de julio, agosto y septiembre de 1958.

(1) Rapport Mac Nair, pág. 493.

(2) "La Semaine d'Etudes Nationale de Quito", en Labor 1957, págs. 240...

(3) cfr. "Le Mouvement Syndical Mondial", de noviembre 1957, pág. 48.

(4) Rapport Mac Nair, suplemento, p. 246.

Entre las organizaciones que promueven la unidad en la acción cabe mencionar la Unión Solidaria de Obreros Portuarios y el Congreso Obrero Textil, en las que participan sindicatos de todas las tendencias. Entre los sindicatos autónomos el más importante y que con más tenacidad persigue la promoción obrera es la Federación Autónoma de la Industria de la Carne y Afines.

Frente a este panorama sindical, la central cristiana. Sindicalismo Cristiano. afiliada a la CLASC y a la CISC, representa una fuerza sindical insignificante. Los sindicatos afiliados a ella son poco solidarios entre sí y participan poco de la vida sindical nacional. Cada sindicato *depende mucho de los elementos eclesiásticos que le han dado origen.* Controla sobre todo los trabajadores de las empresas industrializadoras de la leche de Montevideo: en el interior cuenta con la Asociación de Empleados y Obreros Católicos de Salto.

Al sindicalismo cristiano del Uruguay le ha faltado organizar las generaciones de antiguos jocistas, que están a la base del dinamismo del movimiento sindical cristiano de América Latina. Para progresar el movimiento debe unirse más, integrarse más a la vida gremial del país y adoptar fórmulas menos confesionales, dado el espíritu increíblemente laicista de la masa obrera uruguaya.

Como en Brasil y Argentina, existen en Uruguay los Círculos Obreros Católicos, con grandes medios financieros y largos años de existencia, pero cuyo campo de actividades se limita a la asistencia social; no desempeñan una labor propiamente sindical. La Jerarquía católica uruguaya se ha mantenido al margen del movimiento sindical; de hecho el sindicato de obreros de la leche (el más poderoso y mejor organizado del Sindicalismo Cristiano) es independiente de la Jerarquía y trata de presentar una plataforma neutra, estrictamente sindical.

BOLIVIA (3,2)

En Bolivia casi no existe industria; sus asalariados son mineros y sobre todo campesinos. La Confederación Obrera Boliviana (COB) es obligatoria y única; su grupo de dirigentes es trotskista y tiene virtualmente el poder político de la nación; las fuerzas armadas más poderosas son las milicias obreras, que mantienen al régimen y que son un servicio, una actividad sindical de la COB. Fuera del equipo dirigentes no existen cuadros de base ni administrativos; sólo entre los mineros existe una acción propiamente sindical de base. La existencia y poder de la COB están ligados al régimen y al partido que lo implantó, el Movimiento Nacionalista Revolucionario. No es un régimen ni un movimiento anti-religioso. pero los sindicalistas cristianos agrupados en la Acción Sindical Boliviana (ASIB) tienen que trabajar prácticamente en la clandestinidad. como todo movimiento que no comulgue con el MNR. Los dirigentes de ASIB son antiguos jocistas y otros destacados elementos cristianos de gran capacidad, decididos a promover un auténtico movimiento sindical que reemplace a la desprestigiada COB. Pero por ahora, por falta de medios, por la situación de semiclandestinidad y por el poco tiempo que lleva funcionando el movimiento, se limita a la penetración de la COB y a la formación de auténticos sindicalistas cristianos. ASIB fue fundada en septiembre de 1956 y se encuentra afiliada a la CLASC y a la CISC. Tiene el pleno apoyo de la Jerarquía eclesiástica.

PERU (9,4)

En Perú existe una sola confederación sindical, la Confederación de Trabajadores del Perú (CTP), que dice afiliar 350.000 asalariados (5). Los antiguos jocistas, que son numerosos sobre todo en la industria textil, y otros elementos cristianos han creado en 1956 el Movimiento Sindical Cristiano del Perú (MOSICP), que trabaja en la penetración de la CTP y en la formación de dirigentes sindicales. Para ello, y pese a su corta existencia, tiene ya una escuela sindical en funcionamiento. El MOSICP se afilió a la CLASC desde su congreso constitutivo. Cuenta con el pleno apoyo de la Jerarquía, sobre todo en la persona de Monseñor Landázuriz, Arzobispo de Lima. MOSICP se presenta como no-confesional, pero tiene un capellán nacional, que es a la vez el asesor nacional de la JOC.

PARAGUAY (1,6)

En Paraguay existe también una central única, la Confederación Paraguaya de Trabajadores, que está al servicio de un gobierno de corte peronista, que no tolera oposición y que sin embargo la ORIT admitió como asociación afiliada. Por eso, cualquier intento de sindicalismo cristiano es muy difícil y debe asumir caracteres de clandestinidad, como en Bolivia. Sin embargo, los elementos jocistas que han estado en contacto con el sindicalismo cristiano argentino, están creando, con el apoyo de la CLASC, una Acción Sindical Paraguaya (ASP) de penetración en la central única y que cuenta con el pleno apoyo de la Jerarquía.

Conclusión.

Desde su fundación y primer Congreso en diciembre de 1954 la CLASC ha desarrollado una vasta labor de afiliación; actualmente cuenta con 14 organizaciones adheridas a ella. Como representante latinoamericana de la CISC le ha sido fácil obtener el reconocimiento de los Organismos Internacionales dependientes de la N.U. tales como la Comisión

(5) Rapport Mac Nair, suplemento, pág. 220.

Económica para América Latina (CEPAL), FAO, UNESCO, etc., y ha podido enviar sus delegados a las reuniones de los organismos en cuestión. La CLASC ha también enviado sus representantes a la mayoría de las reuniones de otras organizaciones internacionales que se han reunido en América Latina.

En diciembre de 1957 la CLASC organizó bajo el patrocinio de la OIT su 2.º Curso y Seminario de Capacitación para Trabajadores. En colaboración con la CEDOC organizó en septiembre de 1957 en Quito la Primera Jornada Nacional de Estudios Sindicales CLASC-CEDOC.

Los días 29, 30 de noviembre y 1.º de diciembre de 1957 tuvo la CLASC en Santiago de Chile su Segundo Congreso Continental, con asistencia de 64 delegados de 11 países del continente. Los principales temas de discusión fueron la pluralidad sindical, la reforma agraria, la habitación obrera y el repudio de las dictaduras. Sobre pluralidad sindical aprobaron el siguiente voto: (6)

"La ratificación del principio doctrinario de la libertad sindical, el que inspirará todas las actuaciones de los miembros de la CLASC.

"Refuta enérgicamente la acusación de divisionistas que se lanza a los sindicalistas cristianos por formar centrales de inspiración cristiana y reafirma su propósito de establecer la unidad de acción en la pluralidad de organización.

"Condena las Centrales Unicas gubernamentales, llamadas Independientes, por viciar la libertad sindical y por actuar políticamente.

"Acepta las Centrales Unicas establecidas directamente por los trabajadores siempre que respeten las estructuras de las instituciones adheridas, tengan carácter coordinador y actúen sólo por unanimidad de votos en todas las materias que involucren principios."

Por su parte, la CISC, ante las acusaciones de latinoamericanos que le imputaban el tratar de implantar, cueste lo que le cueste y sin tener en cuenta las condiciones particulares de cada país, un sindicalismo plural e ideológico, se ha manifestado dispuesta a aceptar la admisión de organizaciones con la sola condición de respetar la Constitución y el Programa de la CISC y de que el contenido de los propios Constitución y Programa correspondan a las exigencias del derecho natural en lo que se refiere a la persona humana, a la familia, al trabajo, a la sociedad, al Estado y a las actividades económicas.

Además el hecho de que en el seno mismo de la CISC y de la CLASC existan organizaciones sindicales confesionales, organizaciones sindicales neutras, y organizaciones parasindicales, demuestra claramente que las fórmulas del sindicalismo cristiano son más elásticas de lo que quieren hacerla aparecer algunos representantes del sindicalismo cristiano. Frente a las centrales cristianas no afiliadas, la CISC se esforzará por mantener relaciones fraternales con estas organizaciones y estará pronta a recibirlas cuando los motivos que justificaron su abstención del movimiento sindical cristiano dejen de existir o dejen de ser un impedimento para afiliarse a la CISC.

Esta elasticidad de las fórmulas del sindicalismo cristiano en América Latina aparece también evidente a través de las diversas orientaciones, siempre adaptadas a las circunstancias, impartidas por la Jerarquía Católica de Argentina, de Colombia y de Chile. Esto nos confirma en nuestro juicio de que en las disputas sobre el mejor modo de llevar el cristianismo a la vida sindical no se trata de una cuestión de principios (7), en la que esté en juego el dogma o la doctrina social de la Iglesia, sino de un juicio práctico sobre la eficacia de las diferentes fórmulas.

Al hablar de la eficacia de las diferentes fórmulas de sindicalismo cristiano no pretendemos desinflar el problema, sino descubrir su dimensión exacta. Y el factor eficacia es de primera importancia cuando se trata de juzgar una institución. Porque no basta que se propongan ciertas metas económico-sociales; es necesario también presentarlas, organizarlas e impulsarlas de tal forma que esas metas económico-sociales sean aceptadas por la gran masa de los sindicalistas. Si esta aceptación masiva no existe, la institución es ineficaz, es decir, no es capaz de hacer realidad las metas que estima necesarias. En tal caso la institución debe desaparecer o modificarse, de modo que las mismas metas sean obtenidas por otras instituciones que sean eficaces, es decir, aceptadas por la masa de los sindicalistas.

Las diferencias entre los sindicalistas cristianos, que estudiamos, se reducen por tanto a un juicio sobre la manera más eficaz de hacer aceptar por la masa sindical las metas económico-sociales que mejor se conforman a la concepción cristiana de la vida. Lo interesante de este punto de vista es que un debate que fácilmente deriva hacia el terreno de los principios, es situado en su propio terreno: un asunto práctico, que se puede resolver por la observación científica de la realidad y por la experimentación simultánea o sucesiva de las dos soluciones. Tal vez la conclusión de un tal estudio sería... que las dos fórmulas son eficaces y por tanto las dos son recomendables.

El porvenir del sindicalismo cristiano en América Latina depende en gran parte de esta fidelidad a la realidad que consiste en adaptar la solución a las exigencias concretas. Pero como la realidad sindical latinoamericana no es estática, el sindicalismo cristiano tiene también un papel de guía de la evolución hacia un sindicalismo más auténtico, superación

(6) "Secord Congrès Continental de la Confédération Latino-américaire", en Labor 1958, pág. 17 y sgtes.

(7) En la estructura jurídica imperante hay principios gravemente comprometidos.

del actual, superación que no es negación. En este sentido son plenamente justificados los esfuerzos de la CLASC por promover un sindicalismo profesional inexistente, pero a condición de que no lo presente como ruptura con el actual, pues correría el riesgo de incurrir en la oposición de la masa y ser por tanto ineficaz.

El futuro desarrollo del sindicalismo cristiano está también íntimamente ligado al apoyo que le dé la Jerarquía latinoamericana, en un continente en que el 90 por ciento de la población se confiesa católica. Pero este factor interviene diferentemente en los diversos ambientes; en general las masas campesinas son más fieles a las directivas de la Jerarquía que las masas más industrializadas: ésta fidelidad depende también de los países: muy grande en Colombia y en Ecuador, es muy reducida en Argentina y Uruguay.

Otro factor de primera importancia es la colaboración de la JOC y los ex-jocistas. Siendo la masa trabajadora de un nivel cultural medio muy bajo, los buenos dirigentes tienen que ser formados desde su juventud. Sólo la formación de la JOC y JAC ponen a cubierto del riesgo que correría un dirigente cristiano poco formado, que fácilmente convierte el movimiento sindical en un medio personal de éxito y en plataforma de ascensión social. Esta falta de formacón cristiana explica en parte el carácter personal que revisten algunas de las dificultades encontradas por el sindicalismo cristiano en América Latina. Además un movimiento internacional que no puede disponer de los poderosos medios financieros de que gozan las otras organizaciones, similares y que debe organizar una masa de asalariados que sufren una gran estrechez económica, tiene que recurrir al espíritu de sacrificio e idealismo que las dos instituciones nombradas han demostrado poder inculcar suficientemente en la mayoría de sus miembros.

Un último factor y muy importante, lo constituye la independencia y la ideología sindical de la CLASC y de la CISC como movimientos internacionales: al hablar del ASA argentina, señalamos este aspecto. La ORIT está muy desprestigiada en América Latina por su política de compra de Centrales, por su aceptación de centrales al servicio de un totalitarismo político, por su tibieza en la lucha sindical latinoamericana, que muchas veces implica posiciones netas ante la política económica de USA. Por último la CLASC ha enarbolado la bandera de la integración regional de la económica latinoamericana, necesidad imperiosa para coordinar las actitudes ante el mercado internacional de 20 países productores de materias primas, cuya voz aislada no tiene ninguna influencia, pero que una acción conjunta podría poner a salvo de las desastrosas consecuencias de la situación actual. Es una aspiración legítima y universal que podría dar al sindicalismo cristiano una adhesión de las masas sindicales que hasta ahora lo desconocen.

Mario Zañartu, S. J.

La salud espiritual de los que trabajan en los hoteles y restaurants (*)

LA costumbre de viajar aumenta cada día. Hace unos 50 años, el viajar a otra nación no era algo extraordinario, sin embargo, el hacerlo por placer estaba en manos, solamente, de los más ricos. Los que tenían condición más modesta, si viajaban, lo hacían en gran parte o por aprender o para buscar trabajo o por negocios.

Las condiciones actuales han cambiado completamente. No solamente se viaja ahora, con más frecuencia que antes, por una formación profesional, sino también, y frecuentísimamente, por negocios y por estudio. Principalmente los viajes de placer se han intensificado.

Veamos algunos ejemplos: En Italia, había a fines de 1956, 27.241 hoteles, pensiones, etc., de diversas clases, con un total de 588.264 camas. Dentro de este mismo tiempo, llegaron a Italia, unos 12.664.960 viajeros extranjeros; y dentro de la misma Italia, viajaron unos 11 millones de italianos.

En Suiza había a fines de 1954 unos 6.665 hoteles, de diversa clase. En ese mismo año, fueron a Suiza unos 3.434.000 extranjeros; y dentro de la misma nación se hospedaron en hoteles unos 2.507.000 suizos.

(*) Intención del Apostolado de la Oración aprobada y bendecida por Su Santidad el Papa XII para el mes de octubre de 1958.

Además, dentro del año 1954, el movimiento de los viajeros se puede apreciar según el cuadro siguiente, que señala el número de los extranjeros que fueron a estas diversas naciones:

A Austria	1.959.595	A Yugoeslav.	321.485
A Bélgica	980.900	A Mónaco	77.791
A Francia	3.600.000	A Noruega	807.201
A Inglaterra	901.460	A Holanda	954.291
A Aleman.	3.331.800	A Portugal	165.460
A Grecia	157.618	A Suiza	3.434.065
A Irlanda	1.942.920	A Suecia	230.213
A Islandia	6.843	A Turquía	71.331

A estos hoteles hay que añadir las diversas casas y establecimientos donde los viajeros se detienen para almorzar o comer: v. gr., Restaurant, Youth Hostels, Auberge de jeunesse, etc.

Para sostener todas estas obras, para servir a todos los viajeros en todas partes del mundo, se necesita tanto personal que, sumados, todos los que se ocupan en estos trabajos resultan miles de hombres al servicio del viajero.

2.—Este número se aumenta día a día, y en los últimos decenios, ha llamado particularmente la atención. Se ven hombres y mujeres, jóvenes y niñas, enfrentados con las dificultades propias de estos trabajos y que apenas reciben ayuda espiritual, dentro de la atención ordinaria que imparte la Iglesia. Entre las dificultades principales, merecen especial mención las siguientes:

a) Los que trabajan en los establecimientos de que tratamos, tienen un recargo de ocupación, precisamente, los días domingo. Es cierto que, para compensar el trabajo dominical, tienen un día de vacación dentro de la semana; pero es también claro que, para el católico, es insustituible el día domingo con sus prácticas religiosas, su "atmósfera" sagrada; y la experiencia enseña que cuantos se privan de esas ventajas espirituales habitualmente van perdiendo, poco a poco el sentido del servicio de Dios y llegan a la indiferencia religiosa y a la tibieza espiritual.

b) Los que trabajan en Hoteles, Hospederías, etc., administradores, mozos, y demás personal, están expuestos a peligros morales. Pues se ve, con dolor, que no se va a estos establecimientos solamente por viajes de negocio, por una recreación sana; son no pocos los que, encubiertos con el "anonimato", buscan abiertamente placeres que saben están prohibidos por la ley divina. Además, cuantos sirven y trabajan en estos Hoteles, que suelen ser de condición modesta, continuamente ven el espectáculo de una vida disoluta, aparentemente feliz; y seducidos, no pocas veces, se expondrán a graves peligros.

c) Estas dos circunstancias mencionadas: la dificultad para santificar el día domingo, y el grave peligro de ceder a la tentación se agravan aún más si se reflexiona sobre esta otra realidad: el trabajo en Hoteles, Hospederías y establecimientos semejantes es, generalmente, muy fatigoso y fácilmente consume las energías de manera que disminuye la capacidad de resistencia moral y crece el deseo del descanso, del placer. La experiencia atestigua que el trabajo excesivo impide muchas veces las prácticas religiosas y debilita las fuerzas morales.

3.—Para socorrer convenientemente a cuantos se encuentran estas circunstancias, comenzaron ya, hace algunos decenios, expertos Pastores de almas a organizar una técnica particular. En diversas naciones, en grandes ciudades, se han establecido Capellanes que trabajan especialmente por el bien de estas almas. Se han fundado organizaciones católicas que se esfuerzan en conseguir condiciones de trabajo, que permitan a estos administradores, mozos y demás personal, una vida cristiana, y que respeten su fe y sus costumbres. Hay publicaciones especiales que tienden a obtener este mismo fin; hay escuelas católicas, especializadas, que preparan convenientemente a los que han de trabajar en esas actividades.

Todos estos medios no solamente se dirigen a proteger contra los peligros del alma: sino también a crear una "mentalidad" moral, una conciencia de la obligación de su estado.

Qué haya que hacer acerca de esto, lo expuso el Sumo Pontífice, en la alocución del 25 de noviembre de 1954, a la delegación de la Asociación internacional de Directores de Hoteles, Restaurants, etc. (Internacional Hotel Association.—Association Internationale de l' Hotellerie). La idea principal en que insistía Su Santidad, era la siguiente: el verdadero sentido cristiano de la hospitalidad. La Hospitalidad es no solamente un negocio de tantos; sino que es y debe ser, aún actualmente, en primer lugar, una virtud, por la que se sirve a los que buscan hospedaje y se tiene cuidado de sus necesidades y de su salud. Lo cual se afirma, no solamente para que lo practiquen los que dirigen los Hoteles y establecimientos similares, sino también todos aquellos que trabajan en este oficio.

La concepción sobrenatural de esta profesión, podrá tal vez, aparecer a algunos anticuada e irreal; sin embargo, es la verdadera noción cristiana, tan hermosamente expresada por la frase latina que se leía en antiguas "Hospederías" cristianas: "Venit hospes, venit Christus". "Viene el huésped, viene Cristo".

Esta concepción es tanto más necesaria hoy día cuanto más crece el número de viajeros y el deseo desenfrenado de los placeres.

(*Intentiones Ap. Orat.* - Octubre 1958)

"LAS NOCHES DE CABIRIA"

LAS Noches de Cabiria", es un film del director italiano Federico Fellini, interpretado por su esposa Giulietta Masina.

Cuando aún se oían exclamaciones de admiración por "La Strada", realizada por la misma pareja en 1954, la inolvidablemente humana actriz de "Gelsomina" llega ahora a millones de corazones con otro mensaje de amor: "Cabiria".

"Las noches de Cabiria" como toda obra de arte trascendental y humana, se hace inagotable en aspectos. Todo comentarista sentirá la angustia y la limitación de la palabra para expresar sus sentimientos. Es un film que debe ser visto más de una vez para penetrarlo en su hondura.

Su primera cualidad, genial poder de Fellini, es su impacto de realismo sobre el espectador. Todo el arte cinematográfico está usado con maestría y dominio. Quien piense que Fellini descuida la escenografía, la iluminación, la perfecta grabación sonora del diálogo y los trucos preciosistas del cine, porque no los domina, ignora la potencia calculada de creación que se "oculta" voluntariamente detrás de ese manejo directo del montaje, de la escenografía, de la música, del ritmo y de la fluidez narrativa. Nada debe interponerse entre el espectador y el personaje; ni siquiera la cámara filmadora, piensa Fellini. Y esto es logrado plenamente cual jamás lo hemos visto antes en el cine. Por esto las vivencias de Cabiria son tan nuestras.

No se sabe qué admirar más: la creación de Cabiria concebida por Fellini, o la encarnación de Cabiria mediante la interpretación de Giulietta.

1.—La historia de Cabiria es casi totalmente desconocida. Es una pobre mujer prostituta, que vive su oficio plenamente. Algo, sin embargo, la hace distinta a todo el ambiente que la rodea, que inunda; ella busca el amor. Está metida en esa vida, no sabe por qué. Es un hecho. Fellini no lo discute, ni lo defiende, ni lo ataca. Es un film de prostitutas. Fellini ha bajado hasta ellas, hasta estas mujeres de la calle y las ha mirado con una intensa comprensión. Muy semejante a la comprensión con que Cristo miró a la Samaritana que había tenido siete amantes y a la adúltera acusada por la sociedad.

¿En qué consiste esta mirada comprensiva de Fellini? Primeramente deja de lado el problema de la culpabilidad y de las causas. No le interesa analizar por qué esas mujeres llegaron a tal estado. Desde el comienzo del film su mirada pasa por encima de todo lo bajo, de todo lo corporal, de todo lo sexual (es un film de prostitutas donde no aparece ninguna escena sexual) para llegar directamente al fondo mismo del espíritu: el amor. Cabiria es prostituta; pero su corazón no está prostituido.

Por esto Cabiria es diversa, no se confunde con las otras. Lucha desesperadamente por hallar el amor y la felicidad.

"Mi Cabiria, escribe Fellini, no es una mujer de la calle como las otras: es tan simple, que no se da exactamente cuenta del papel que desempeña en la vida. Sólo tiene necesidad de amor y una tal riqueza de fantasía que la hace pasar, como un ángel, por medio de la más escuálida realidad." (Film ideal, Madrid, junio de 1958, N.º 20, pág. 27).

En medio de su vida aparece un hombre distinto. Un hombre que le habla de matrimonio, de amor puro, de hogar, de hijos. Y ella renuncia a su oficio, a su ambiente, a sus amigas, a todo, para hallar ese amor. Ese hombre es Oscar.

Fellini creó a sus personajes. Como creador estaba libre de llevar a Oscar y Cabiria a la felicidad y no le habrían faltado medios para hacerlo con realismo y belleza; pero desde los orígenes de su creación él ha buscado otro camino más doloroso y más real: Cabiria es engañada. Y de este engaño brutal ha nacido su obra. Oigámoslo a él mismo contarnos el nacimiento de su personaje: Quiero hacer un film que cuente las aventuras de una desdichada que, a pesar de todo, espera confusamente, ingenuamente, en el mejor entendimiento entre los hombres; y al final del film le digo: "Mira, te he hecho pasar por toda clase de desgracias, pero me eres tan simpática que voy hacer que te den una serenata"...

Y así ese personaje llegó a ser Cabiria y sus aventuras las de una prostituta que vive

como una pequeña sonrisa en un medio espantoso, continuamente aplastada por la realidad pero que atraviesa la vida con inocencia y esa misteriosa confianza. Al fin de la películas la hago encontrarse con un grupo exhuberante de gente joven, es decir, de una humanidad al borde de la vida, que gentilmente, burlándose un poco pero con candor, le expresan su gratitud cantando una canción. De esta idea, finalmente, nació todo el film. (Cahiers du Cinema 84, juin 1958).

Es necesario comprender la mirada de Fellini, su punto de vista, para apreciar tddos los valores positivos de su "serenata a Cabiria". No es que él halla llevado a su personaje hasta las puertas de la felicidad y del amor, para cerrárselas trágicamente y señalarnos que la esperanza es absurda. Su punto de partida es otro muy diverso, atestiguado por el análisis del mismo film y por sus declaraciones personales: Fellini toma al ser humano que buscó amor y no lo encontró, a la mujer ingenua y abierta que confió y recibió el rechazo brutal de la realidad, para quedar sola y despojada de la última gota de ilusión. Y como el artista más original, se siente libre y con derecho a consolar a esa mujercita desilusionada. ¿Cómo consolarla sin romper la premisa de realidad? Simplemente "cantándole una serenata".

Cantar ante ese dolor podría parecer un insulto. Pero esto depende de quienes son los que cantan. Si la canción puede traer el más remoto perfume del amor, es precisamente lo único capaz de hacer sonreír nuevamente a la despojada Cabiria. Cabiria ha perdido toda esperanza en el amor de los hombres. Sin embargo, aquel mismo remoto perfume ha de pasar por su existencia sin pasión, sin angustias, sin extorsiones. Y Fellini lo pone tan definitivamente en su film que confundirlo es signo de gran desenfoque.

Los niños la comprenden. Y, como un niño, la comprende el hermanito franciscano. ¿En qué consiste esta comprensión de los niños, del hermano franciscano? Simplemente en no temer, en acercarse, en hablarle con dulzura, en saludarla, en salvarla del río, en no pensar que tiene sólo un cuerpo "a disposición del que pasa", sino un alma, un espíritu, un corazón que necesita un saludo ("ciao Cabiria"), un consejo sobrenatural, en resumen, UNA CANCION.

La obra entera juega sobre dos planos: el "amor" material de los hombres sensuales y el amor espiritual de los corazones. Cabiria buscó sin hallar el amor del corazón entre los hombres que la cortejaban. Cabiria sintió el perfume del amor de Dios y de los niños. Por ello, Cabiria es distinta y merece una canción.

Esta canción no es solamente la voz de los niños, sino la voz de lo sobrenatural, de la gracia. No es necesario interpretar con prejuicios las escenas religiosas del film. Fellini dedica gran parte de su obra al contacto de Cabiria con la gracia de Dios. El hermanito lego le abrirá una luz con su aliento puro y desinteresado: "Para ser feliz hay que estar en estado de gracia. Yo estoy en estado de gracia y soy feliz. ¿Estás tú en estado de gracia, hija mia?..." Y poco después Cabiria irá en busca del hombre de Dios, en busca de confesión, porque no está en estado de gracia.

2. —La encarnación de Cabiria realizada por Giulietta Masina es otra nueva fuente de deleite estético.

Su cuerpo, de poca estatura, de líneas vulgares, es como ajeno a la provocación. Cabiria no sabe provocar como sus compañeras. Es libre y dominante, audaz y personal, especialmente cuando baila el mambo, "su género musical". Pero, mientras baila en la calle rodeada de muchachas sensuales, o en el night club frente al desilusionado actor de cine, ella es *diversa*. Se mueve con soltura; mientras ella baila con ritmo y vitalidad, los demás la miran como mirarían a una pareja de niños jugando al amor.

Sus manos tienen siempre algún significado. Se mueven como una verdadera persiana entre su rostro y los otros seres humanos que no la comprenden. Recordemos las discusiones con Wanda, a través de la ventana de su casa. Cuando niega, su mano se mueve abierta, con todos los dedos en abanico, mostrando la palma, como quien no tiene secretos que ocultar. Al tomar un bombón o una presa de pollo, es femenina y coqueta. Al pasar sus dedos rozando el rostro del astro de cine es delicada hasta sentirse agradecida y pagada. Cuando discute su mano es acanalada y gira de allá para acá en su muñeca. Cuando reza sus dedos se doblan, se entrelazan fuertemente. Es casi la única vez que sus manos se aprietan. La otra vez, será al final, cuando pide la muerte y golpea la tierra. Lo admirable es que nada de esto es improvisado o casual. Giulietta lo ha ensayado después de infinitas observaciones de la vida real. En "La Strada" algunos psicólogos han observado que las manos de Gelsomina son exactas a las de un niño, que no puede doblar los dedos ágilmente, sino que saluda con movimientos pegados y lentos. Fellini nos ha comunicado que el papel de Gelsomina fue mucho más difícil para Giulietta que el de Cabiria. El carácter de "Cabiria" estaba más en sus cuerdas, con su agresividad, su carácter casi un poco alucinado, prolipidad." (Cahiers du Cinema. Paris 1958, N.º 84).

La cabeza de Gelsomina, según "El Loco" era como una alcachofa. Giulietta no lavó ni peinó su cabello durante los tres meses del rodaje de "La Strada". Vivieron en hoteles de última categoría y los habitantes de los pequeños pueblerios los creyeron artistas de circo. La cabeza de Cabiria ocupa la pantalla entera sin que nunca nos ofrezca titubeos o momentos vacíos. Se balancea dudosa o espeueranzada, y si es fotografiada por lá nuca nos ofrece el balanceo de esos hombres a veces caídos por la desilusión o levantados por un capricho.

(Pasa a la pág. 384)

Orientación Bibliográfica

EN VEZ DE LA MISERIA, por **Jorge Ahumada.**— Edit. del Pacífico, Santiago, 1958, 183 págs.

Con este título el Sr. Jorge Ahumada, economista de la Cepal, y Master of Arts de la Universidad de Harvard, ha escrito un libro sobre Economía para Chile.

El tema es de sí importante: la solución de los problemas económicos nacionales. El tono general es ameno y hecho para el hombre que se interesa por los problemas económicos, pero a quien las exigencias de la vida no le dan tiempo para leer e informarse en las obras especializadas.

Para el señor Ahumada existen seis enemigos de la riqueza y del bienestar chilenos:

1.º El estancamiento de la Agricultura — Mientras la producción industrial ha aumentado los últimos 15 años a razón de un 6,6 por ciento al año en forma creciente y acumulada, la Agricultura ha quedado prácticamente estancada. Y el país ha debido ir importando cantidades cada vez mayores de alimentos. Con los alimentos importados en los últimos 12 años, por un valor de mil millones de dólares, se podían haber instalado diez Huachipatos.

2.º La desigual distribución de la renta nacional — Mucho ha llamado la atención a los estudiosos la gran diferencia que hay entre los empresarios y los trabajadores de cuello blanco por una parte y el obrero por otra.

La lógica aconseja entregar los frutos de la futura mayor productividad en proporción mayor a los obreros que a los empleados, sin descuidar la justa retribución del capital.

En la hora actual los extremadamente pobres, que son la gran mayoría, no pueden educar a sus hijos y permitirles, aunque tenga condiciones de inteligencia, ser útiles a sí mismo y a la sociedad en otras actividades más fructíferas.

Los ricos no pueden invertir sus ahorros en nuevas empresas comerciales, pues una masa tan pobre no puede comprar casi sino lo más necesario y no habría mercado para la nueva producción. Repartir la riqueza actual entre todos tampoco mejoraría la condición de los más pobres y en cambio impediría el progreso de todos. Pues el deseo de llegar a ser rico es lo que incita a los individuos a producir y a enriquecer a la nación.

Afirma categóricamente el Sr. Ahumada que los chilenos pueden eliminar la pobreza extrema en un plazo de 10 años, aumentando en 70 por ciento la producción y los jornales de los obreros en 90 por ciento, y la renta de los ricos en 20 por ciento, lo que sería mayor que el aumento obtenido por éstos desde 1930.

3.º La inflación endémica — La inflación ha sido perjudicial para Chile en cuanto ha hecho perder al público el sentido del valor del dinero, haciéndolo muy fácil de ganar. Al fabricante le ha hecho prosperar sin preocuparse de mejorar la calidad de sus productos posibilitando recargar los precios a todo lo que da el mercado; pues ha tenido protección aduanera y estatal contra la competencia extranjera. Esto va tanto para el obrero ineficiente como para el patrón poco preocupado de producir al máximo con el mínimo de trabajo y de materiales.

4.º El centralismo santiaguino — Entre 1930 y 1952 la población de todo Chile aumentó en 1.465.000 habitantes; pero de éstos, el 40 por ciento se radicó en Santiago. Por algo se ha dicho que Santiago es Chile. Además la capital cuenta con el 30 por ciento de la población ocupada en las manufacturas y con el 45 por ciento de la fuerza de trabajo empleada en los servicios.

Opina el Sr. Ahumada que deberían crearse dos centros de actividad que se sumen a los actuales, uno en el seno de Reloncaví y el otro en el Norte de Chile.

5.º La inestabilidad del Comercio Exterior — Como el 40 por ciento de las entradas fiscales de un modo u otro dependen del Comercio Exterior, cualquier alza o baja que tenga el precio del cobre repercute enormemente sobre la situación de cada chileno, pues el Gobierno al estar en dificultad de financiamiento fiscal ,por una parte, debe reducir las importaciones y, por la otra, por medio de emisiones o de impuestos recabar los fondos que le hacen falta con la baja del precio del cobre. Pero además las devaluciones cambiarias no son el medio ideal de equilibrar nuestra Balanza de Pagos. Pues con ellas sube el dólar al subir el valor de nuestras importaciones; como la mayor parte de ellas son alimentos y materias primas, ello le encarece el costo de vida a nuestro pueblo y como éste tiene un nivel de entradas que le sirve apenas para vivir, todo aumento en los precios de los alimentos o útiles que usa, le fuerza a pedir aumentos de salarios, lo que promueve la inflación con su secuela de una nueva devaluación y todo se vuelve a presentar de nuevo en un cuento de nunca acabar. Y por parte de nuestras exportaciones, tampoco la devaluación es solución, pues ello implica rebajar los precios de los productos que exportamos y no hay aumento en la cantidad exportada que logre compensar la pérdida de divisas por la baja de precio de los artículos de exportación. En el caso del cobre se ve efectivamente este hecho. Mientras el dólar ha subido constantemente desde el año 1956, el precio del cobre no ha hecho casi sino bajar. No se olvide que del cobre que se vende entre países, Chile expende un tercio. La propia Cámara de Comercio de Rhodesia del Norte reconoce que la baja del precio mundial del cobre se debe a la política chilena.

De un lado se impone una reforma del sistema cambiario y, del otro, eliminar el que Chile dependa de un solo producto para sus exportaciones. Se han citado las posibilidades de la celulosa que nos podría dar anualmente 100 millones de dólares y la industria de la pesca que combinada con las industrias conserveras tendría un gran porvenir en los mercados extranjeros, para dar unos pocos ejemplos.

6.º La deficiencia de nuestra Agricultura — En el tema ya clásico entre nosotros de la Reforma Agraria, nuestro autor comenta que el mejor estímulo para el obrero agrícola es un mejor salario y que el estímulo más efectivo para el empresario agrícola mediano y grande es un mejoramiento del precio agrícola; pues hasta ahora hemos dejado subir más los precios industriales que los agrícolas, siendo éstos por debajo de lo normal.

Debe responderse a la eterna pregunta de cómo se financian estos planes por la respuesta que ello se hará por el propio esfuerzo nacional sumado a préstamos del extranjero que nos harán instituciones financieras internacionales, una vez que hayamos entregado a éstas planes completos de las nuevas obras que emprendamos. Estando el país en actividad y en un buen uso de sus recursos de hombres y cosas, una vez ganada la batalla en los 6 frentes arriba citados podrá ahorrar, una vez satisfechas sus necesidades básicas, y podrá invertir esos ahorros. Aumentará su producción, permitiendo así producir más y ahorrar más con lo cual se aumentarán las inversiones. Así el círculo producción, ahorro, inversión, produc-

ción, etc., se hará cada vez más rápido y se realizarán las metas de aumentar la producción total en 70 por ciento en diez años para derrotar a la miseria.

Z. Luksic. S.

Harry Hodgkinson. — EL LENGUAJE DEL COMUNISMO.—Ed. Criterio, Bs. Aires, 1957, 237 págs.

Las palabras, según Stalin, son armas. Pero la importancia de un cañón, por ejemplo, no consiste en la cantidad de acero y otros materiales utilizados en su fabricación, sino en su capacidad de destrucción. Así pues, el interés de una palabra comunista no es su contenido aparente: es el efecto que se espera de ella. Por consiguiente la propaganda comunista puede utilizar palabras, cuyo significado para la mayoría de los mortales es totalmente diferente del que les da el comunista. De aquí resultan equivocaciones fatales.

De este pequeño diccionario, utilísimo para todos los que quieren entender y juzgar el comunismo y su propaganda, y no solamente ser víctimas del mismo, sacaremos algunas palabras como "democracia", "coexistencia" y "agresión", que más contribuyeron a la grave situación internacional actual.

Cuando Stalin aseguró al mundo occidental, al fin de la segunda guerra mundial, que en los países ocupados por la Unión Soviética (100 millones de hombres) instalaría la **democracia**, el Occidente suspiró de alivio. Pero, mientras para el Occidente la democracia significaba elecciones libres entre varios partidos, y parlamento, para Stalin significaba la democracia popular, es decir, una forma de la dictadura del proletariado "en que el gobierno, gracias a la victoria del ejército rojo y con su apoyo, ayuda al pueblo guiado por la clase trabajadora a pasar del capitalismo al socialismo." (Rákosi).

Luego que la opinión pública occidental se dio cuenta de la superchería, los rusos cambiaron de "lenguaje". Empezaron a hablar de la **coexistencia pacífica** entre la democracia tipo oriental y occidental. El mundo libre entonces se agarró a este salvavida, pensando que así podría realizarse al fin una paz duradera, ya que su esperanza, la democratización del Este, se había revelado como una farsa. Sin embargo, para los políticos bolcheviques esto solamente significa la ausencia de la guerra mundial por un período determinado, pero incluye todo el arsenal de la guerra fría: propaganda feroz, alzamientos periféricos, guerrras limitadas, y en un momento dado puede dar lugar a la guerra total, puesto que "sería estúpido por parte del proletariado revolucionario el renunciar a guerras revolucionarias que pueden ser necesarias en bien del socialismo." (Lenin).

A esta altura los más clarividentes del Occidente abandonaron toda su esperanza ingenua en posibles reconciliaciones, y esperaron que por lo menos los rusos no tomen la inmensa responsabilidad de **agresor** en una guerra. También esta esperanza se reveló vana. Corea comunista atacó al Sur, contra todos los convenios. Pero no fueron los comunistas los agresores (según su propia propaganda) sino la N.U. porque esta guerra fue "un asunto interno" de Corea misma.

Si alguien objeta: ¡en Hungría la inmensa mayoría del pueblo, el gobierno comunista, reconocido por el Kremlin, y aun el partido como tal se tornó contra el bolchevismo ruso — y el Kremlin envía su ejército! En este caso, ¿quién es el agresor? Naturalmente, los "imperialistas", responde "la lingüística roja". El que formuló más claramente esta lógica, fue Clemenceau, con su observación: "l'agresseur, c'est l'autre".

El libro de H. Hodgkinson en un estilo sencillo y popular revela la enorme equivocación del "Mundo libre" en los últimos 15 años. Y ya hay algunos entre los responsables que se preguntan ¿a qué precio vamos a pagar nuestra ignorancia del "lenguaje del comunismo?"

Ladislao Juhász, S. J.

VALORES DE VIDA, por **Jaime Arellano G.** — Talleres de la Universidad Católica, Santiago, 1957, 176 págs.

Con **"Valores de Vida"**, el joven profesor Jaime Arellano G. ha salido en defensa de la Filosofía. Pero no es la suya una defensa académica, teórica, especulativa; muy por el contrario, su arma predilecta es la agresividad. Recordándonos un poco a Don Quijote, enrostra al hombre medio actual, a ese hombre tan pagado de su espíritu pragmático y tan satisfecho de su propia vaciedad, cuán poco humano es, y, por lo mismo, cuán lejos está de la realidad que cree poseer.

El trabajo está realizado admirablemente: preside su desarrollo una lógica inflexible. El análisis del hombre contemporáneo está hecho a base de observación certera y expuesto en grata agilidad de estilo, características que, de paso, revelan a Arellano como agudo psicólogo y escritor de porvenir.

Parte el autor de la comprobación de que la inmensa mayoría de los hombres modernos carecen de un ideal de vida: los unos ni siquiera sienten su necesidad, los otros creen haberle encontrado en un simple **hobby**, los de más allá se lo han formulado en vaga teoría pero no lo proyectan en su conducta diaria.

El hombre moderno, preclaramente representado por el funcionario y el hedonista, está tan volcado en la acción exterior que interiormenté se ha empobrecido hasta el extremo de dejar de ser él mismo. No tiene vivencia del **por qué** de la vida humana ni del **para qué** de lo que en ella cabe. No tiene, en otras palabras, conciencia del valor de la vida, no sólo de la propia individual, sino del valor universal de la vida humana. En rigor, carece de aquella precisamente por faltarle ésta, que es su fundamento.

Se impone, pues, la encarnación de una mentalidad que presuponga un conocimiento, una fiel captación y una adecuada refundamentación de la filosofía de los valores. En el propósito de encauzar este proceso, el autor hilvana reflexiones que le permiten llegar a la identificación del **valor** y del **ser**, y a la explicación de la jerarquía de los valores por la jerarquía del ser.

En el orden conductual, la fecunda proyección de tal resultado se presenta como una necesaria tendencia del hombre a **ser más**, a actualizar sus posibilidades de ser, a **vivir realizándose**, que es decir encaminándose a su mayor participación posible en el ser absoluto. Y por estar esa tendencia apagada en el mundo de hoy, el hombre de nuestro tiempo es, en verdad, tan poco humano y está tan errado al creer en su propio realismo.

Apoyado en el paralelismo de las jerarquías del valer y del ser, Arellano impulsa a superar cada uno de sus niveles por el inmediata y respectivamente superior: de lo sensible a lo vital, luego a lo espiritual y finalmente a lo religioso. ¡He aquí un concepto que el autor —deliberadamente— había rehuído pero que, a las postrimerías, inexorablemente hace eclosión! El autor ha querido avanzar —en razón de método— por los caminos del sentido común y del pensamiento simple, del brazo sólo de la Filosofía: ha llegado a la cumbre de la Religión, no por intento apriorístico, sino por lógica necesidad. "La verdad —dice Arellano— nunca puede oponerse a la verdad, sea cual fuere el camino por donde a ella se ha llegado" (pág.

26). De ahí la riqueza luminosa de su conclusión: "Los **valores de lo santo** actualizados paulatinamente, centrados en el conocimiento y el consecuente amor a Dios y a los seres **en Dios**, van a lograr en el hombre, como ningún otro tipo de valores, esa unificación y esa jerarquía de líneas que era preciso tener para lograr el hombre ideal." (pág. 138).

Esta afirmación —como fácilmente fluye de su propio contenido— representa un fervoroso mensaje a las conciencias, no de los especialistas de la Filosofía, sino, indistintamente, de los hombres todos, y más que nada de los hombres "comunes y corrientes". Como dice José Manuel Vergara en originalísimo prólogo —pieza de antología— "esta obra está escrita para el fulano callejero... nos vapulea, nos magulla. Nos remece hasta obligarnos a que nos pongamos de pie, a que recobremos nuestra posición de seres humanos."

Ernesto Livacic G.

José Montes.—LA DAMA SIN NOMBRE.—Ediciones Paulinas, Santiago, 1958.

En un estilo rápido y vivo, Montes hace vivir el drama de Lourdes. Como en una película desfilan las imponentes figuras de policías, prefectos departamentales y ministros del Imperio francés. Vemos desarrollarse la gigantesca máquina policiaca de un gran país para aplastar a una pequeña niña de 14 años, que representaba 10 y que no sabía casi ni leer ni escribir. Pasa el Párroco de Lourdes con su enorme corpachón de gigante montañés, su voz de trueno y su bondad de niño. Desfilan las interminables multitudes de romeros, ansiosos en sus dudas y en sus creencias y sobre todo contemplamos la espléndida figura de Bernardita Soubirous, la "estrella", diríamos, del libro; la enamorada de la Dama; la infeliz más pobrecilla del pueblo de Lourdes, que todo lo llenó con su nombre, la vidente extática, la heroica perseguida, la desapercibida religiosa y hoy en día "Santa Bernardita".

En un estilo que más huele a novela que a vida de santo, con una notable documentación histórica, Montes ha conseguido hacernos vivir los hechos acaecidos hace cien años en los Pirineos franceses y, con su relato tan humano, de tal modo palpita el corazón que, al terminar esas páginas de ensueño, queda un resabio de nostalgia y un ansia de seguir, seguir leyendo más sobre la humilde Bernardita y sobre su Dama que ocultaba su magnífico nombre de INMACULADA CONCEPCION.

Paulus R.

Henri Rondet, etc. — SAINT AUGUSTIN PARMI NOUS.—Edit. Xavier Mappus, París, 1954, 308 págs.

Un grupo de profesores de la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús de Lyon-Fourvière publica aquí un estudio acompañado de una antología de las obras del gran Obispo de Hippona. Presenta al Santo a través de sus escritos como doctor no solamente de su propia época, sino también de la nuestra. A lo largo de los capítulos sobre la vida interior, la doctrina social, el ministerio episcopal del Santo, se destaca la figura decisiva del gran "Padre de la Iglesia".

La idea de presentar a San Agustín, como un personaje viviente que pueda traer remedio a los males de nuestro tiempo nos parece particularmente acertada. El Santo, mucho más que un teólogo de escuela era un pastor de almas. Su doctrina, en muchos puntos indecisa y oscura, se orienta a la enseñanza de los fieles, ganando así por el contacto inmediato en riqueza, lo que pierde en estructura rigurosa y en claridad.

San Agustín muere durante el sitio de su ciudad episcopal. Los bárbaros invaden por todas partes el Imperio del Occidente, destruyendo la civilización romana. "El mundo entero perece en una sola ciudad" exclama San Jerónimo. ¿Quién es responsable de la debilidad de Roma? ¿el paganismo o el cristianismo? San Agustín responde a la acusación; consuela a sus fieles. El pánico del mundo occidental era justificable, pero al mismo tiempo exagerado. Moría la inmortal Roma de los paganos, pero se gestaba ya la Ciudad eterna de los cristianos. No sabía esto San Agustín al morir. Pero su fe y su esperanza se lo presagiaban.

Particularmente, por esto, es San Agustín actual, para los hombres modernos.

Ladislao Juhász, S. J.

Henri Marrou — SAINT AUGUSTIN ET L'AUGUSTINISME.—Col. "Maîtres Spirituales".— Edit. du Seuil. París, 1956, 191 págs.

El destacado historiador de la Sorbona presenta a los lectores un libro de gran valor científico y teológico. En la primera parte nos da un estudio detallado sobre la vida y personalidad del Santo; en la segunda reúne textos extraídos de las obras del gran obispo mismo.

Abundantemente ilustrado, el libro se ofrece como un Vademecum agustiniano.

Ladislao Juhász, S. J.

SAINT IGNATIUS LOYOLA. The Pilgrims Years, por **James Brodrick,** S. J.— Burns & Oates, London, 1956, 372 págs.

Cada nación tiene su propio punto de vista respecto a las vidas de los santos. Es interesante comparar, por ejemplo, la vida de San Ignacio del P. Dudon con la del P. Casanovas: el último, como se puede suponer, pone gran énfasis en los meses de formación manresana, y el otro entiende muy bien el ambiente universitario de París.

El P. Brodrick escribe para los que tienen un cierto conocimiento del medio ambiente británico: está claro desde la segunda página, donde compara el condado de Yorkshire y la montaña de Snowdon con sus equivalentes vascos, y los viajes de San Ignacio con distancias en Inglaterra, en las notas al pie de página.

La obra está a la altura de la reputación del autor: es al mismo tiempo una hazaña y un banquete de erudición. No sólo cobra vida la figura de San Ignacio, ya mucho antes de llegar a la santidad, sino también el mundo en que vivió, gracias al realismo de su ambientación histórica: ayudado por diarios de viaje de contemporáneos, hacemos el viaje a Palestina junto con Iñigo. Lo seguimos en sus caminatas de madrugada a sus clases, en París, lo escuchamos discutiendo las últimas publicaciones de Erasmo con sus compañeros. Y en todo este tiempo "forma gente imitadora de los Apóstoles", como dice su secretario Polanco.

En casi cada página, el sentido, el profundo y genial sentido de la Iglesia de ambos, del Santo y de P. Brodrick, se hace evidente, especialmente en los contactos y las referencias a los Benedictinos, Dominicanos y Franciscanos.

Lo ya dicho explica el trato un poco superficial que el autor da a los Ejercicios en su origen y desarrollo, el como los recibiera de Dios y los diera a los hombres. En el Prólogo lo justifica con el hecho que los Ejercicios no recibieron la aprobación papal "hasta conocer la cosecha de la vida de su autor".

Aunque el librito no fue aprobado hasta 1548, estaba ya substancialmente completo en 1538. En ese año Ignacio escribe a Isabel Roser: "Me dí todo a da

y comunicar ejercicios espirituales a otros, así fuera de Roma como dentro". No reparaba ni en distancias ni en sacrificio alguno. A veces tenía que atravesar Roma de parte a parte dos veces al día. Los editores de los Monumenta Ignatiana, peritos en la topografía de Roma, calculan que para visitar sus dirigidos y volver luego a su casa tenía que andar diariamente cerca de cuatro horas...

Me parece que estos hechos son dignos de mención en esta etapa de su vida, y demuestran la gran importancia que daba ya a éste apostolado.

El P. Brodrick dice que las fotografías del Padre Gillick hablan por sí mismas: en verdad, son magníficas. Pero, por qué no hay una foto del Santuario de Montserrat, o de la cueva de Manresa? La edición castellana ha cambiado la mayoría, y añadido otras de muy poco valor histórico o artístico. La traducción es adecuada, aunque de vez en cuando se toma libertades. Hablando de la primera Misa del Santo, en la Capilla del Pesebre de Santa María la Mayor, copia de la de Belén, el autor escribe bellamente: "So was born into the world as obscurely and austerely as Jesus Himself, the Society of Jesus". Son las palabras que cierran el volumen... ¿Por qué las omite el traductor?

Jorge Burns Swinburn, S. J.

Hirschberger (Johannes).— HISTORIA DE LA FILOSOFIA.— Presentación, traducción y apéndices de Luis Martínez Gómez, S. J., 2 tomos. Barcelona, Herder, 1954-1956. XVI-516 y VIII-5687 págs.

No es empresa fácil la de redactar un manual de historia de la filosofía, que cumpla satisfactoriamente con su cometido pedagógico, informativo y formativo. En los límites reducidos de un manual equilibrar con justa medida la erudición y, lo que es más importante, la presentación objetiva y orientadora de las grandes líneas del pensamiento filosófico universal, impone un criterio de sobria selección en las noticias y exige una clara visión de lo que en ese mismo pensamiento significa obra verdaderamente creadora, con auténtica vigencia histórica. Hirschberger ha realizado su trabajo con muy estimables logros. Su historia es sobriamente erudita; la información biográfica y bibliográfica es abundante, pero sin pretensiones de almacén ni de pequeña enciclopedia; porque lo que más interesa al autor, a lo que dirige su mayor esfuerzo es a revelar al lector lo que en el proceso histórico de la filosofía representa un progreso fecundo hacia la verdad plena, total. Naturalmente, este propósito no coincide formalmente con la concepción hegeliana de la historia de la filosofía, aunque en Hegel puede ser que el autor haya encontrado ideas suscitadoras de fecunda reflexión para mejor comprender la dialéctica real del progreso de la historia.

Enumerar los méritos de la obra de Hirschberger, dar pormenorizada noticia de sus múltiples aciertos de exposición e interpretación, no es posible aquí. El elogio no nos impide notar defectos y lagunas; a nuestro juicio lo es la exposición, excesivamente esquemática y rápida, de la Escolástica de la Edad Moderna.

El traductor ha vertido con fluidez y fidelidad ejemplares el texto alemán y lo ha enriquecido con una síntesis de la historia de la filosofía española: síntesis excelente, muy meritoria, por la abundancia de útiles noticias y por la exposición y crítica de autores y doctrinas, objetiva siempre y siempre inspirada por el noble deseo de descubrir en el pensar de los hombres que fueron cuanto en ellos hubo de espíritu de verdad.

Ramón Ceñal, S. J.

ISLAS EN LA CIUDAD, por **María Elena Gertner**. —Edit del Nuevo Extremo, Santiago, 1958, 190 págs.

María Elena Gertner nos da en esta novela la historia de unas familias santiaguinas de hoy, cuyas relaciones sociales no unen, sino aislan, dividen y aun desgarran a cada uno de los personajes y a sus hogares. De ahí, el título de la obra.

Con mucha agilidad, bastante penetración y no poca crudeza, el autor nos lleva a través de múltiples galanterías, amoríos, adulterios. Pero hace más que describir y contar. Penetra en los corazones y sus angustias más o menos conscientes. Todos, oscuramente, buscan la orientación que necesita su vida, el Absoluto que los atrae. Pero, desgraciadamente, lo piden a quien no se lo puede dar. Lo esperaban encontrar en un matrimonio semipagano, pero, luego, la inevitable desilusión les impele a buscarlo afuera, con el resultado que se supone. Los niños más jóvenes huyen de sus hogares donde nadie les indica el sentido de la vida a la cual despiertan; una adolescente, desesperada, se suicida al romperse su amor adúltero.

Al final, sin embargo, pero, por desgracia, a la manera de los cuentos de hadas o de los "westerns", todos descubren a Aquel a quien buscaban sin saberlo, habiéndolo abandonado desde su niñez, sin jamás conocerlo de veras. Entonces los hogares se reconstituyen sobre la única base estable, el cumplimiento de la ley divina, inscrita en nuestros corazones.

Realismo cristianismo, pero el primero hubiese ganado al ser más sobrio, y el segundo si hubiera sido más natural, viniendo de adentro, de la interna evolución de las almas. Con todo, la agilidad del diálogo hace agradable esta novela que saludamos como augurio de obras más acabadas y profundas.

H. Daubechies

LIBROS RECIBIDOS

(La inclusión en esta lista no excluye una posible recensión, ni implica un juicio sobre el valor del libro.)

CUESTIONES ACTUALES

Gaston Fessard. — Libre méditation sur un Message de Pie XII. Noël 1956. — Plon, París, 1957, 226 pg.

William J. Coleman, MM. — Latin-American Catholicism. A self-evaluation — Maryknoll Publications, Maryknoll, New-York, 1958.

RELIGION

Lexicon für Theologie und Kirche. 1.° Band. A — Baronius. — Herder, Freiburg, 1957, 1271 págs.

August Vezin. — Das Evangelium Jesu Christi. Zusammenschau und Erläuterung. — 4 e Auflage, Herder, Freiburg, 1958, 553 págs.

J. Garrido. — Un nouveau papyrus de l'Evangile de S. Mathieu en Copte Sahidique. — Institut copte, Le Caire, 1954, 16 págs.

M. Trens. — El Hijo del Hombre. Jesucristo a través del arte español. — Edit. Subirana, Barcelona, s. f., 259 págs.

Karl Adam. — El Cristo de nuestra fe. — Herder, Barcelona, 1958, 456 págs.

F. H. Drinkwater. — Historietas catequísticas. — Herder, Barcelona, 1958, 608 págs.

José Montes. — La Dama sin nombre. — Edit. Paulinas, Santiago, 1958, 218 págs.

SOCIOLOGIA

Jorge Ahumada. — En vez de la miseria. "Rostro de Chile". — Edit. del Pacífico, Santiago, 1958, 183 páginas.

Enrique Rosenblatt. — El Problema del alcoholismo. —Col. Saber. Edit. Universitaria, Santiago, 1958, 130 págs.

William J. Smith, S. J. — What is rong with right-to-work. — New York.

Boletín Económico de América Latina, Vol. III, N.° 1. — Naciones Unidas, Santiago, 1958, 78 págs.

Informe sobre la situación Social en el mundo. — Naciones Unidas, New York, 1957, 204 págs.

LITERATURA

Vladimir Nabokov. — Pnin. — Edit. del Nuevo Extremo, Santiago, 1958, 196 págs.

NOVELA

Duque de Rivas. — Don Alvaro o la fuerza del sino, y selección de Romances Históricos, prólogo y notas por Eleazar Huerta. — Edit. Universitaria, Santiago, 1958, 295 págs.

BIBLIOGRAFIA SOBRE LA FE

J. Lécuyer. — NUESTRO PADRE ABRAHAM. — Edit. Rialp. Madrid.

Una especie de biografía espiritual, una meditación sobre las virtudes del que sigue siendo el padre de nuestra fe, hecha a la luz del pensamiento cristiano y tradicional y de la teología católica.

C. Adam. — EL CRISTO DE NUESTRA FE. — Edit. Herder. Barcelona.

Extraordinaria obra de teología que nos pone en contacto con la persona humano-divina de Jesús, caracterizándose por la intensa fe en la divinidad de Jesús.

Graef. — FE Y VIDA. — Edit. Atenas. Madrid.

La fe, hambre de Dios; la fe nos da el dominio de nosotros mismos; con la fe alcanzamos la comprensión y el dominio del mundo.

N. Salvaneschi. — SABER CREER. — Edit. Sila. Barcelona.

Elevaciones sobre la fe y los destinos humanos iluminados por la fe. Es una verdadera introducción a bien meditar.

J. Maritain. — SIGNIFICADO DEL ATEISMO CONTEMPORANEO. — Edit. Desclée, Bs. Aires.

Romano Guardini. — VIDA DE LA FE. — Edit. Rialp. Madrid.

Presentación no tanto del misterio mismo de la fe, como de la experiencia vivida por el creyente, al acercarse a ella, al abrazarla, al atravesar sus "crisis", al aplicarla o relacionarla.

Bertrand L. Conway, C.S.P. — BUZON DE PREGUNTAS. —Edit. Fax. Madrid. 1954.

Son 360 objeciones o preguntas de las más corrientes relativas a dogma, moral, derecho canónico, liturgia, historia eclesiástica. Llevan una breve y clara respuesta y bibliografía.

Card J. Gibbons. — LA FE DE NUESTROS PADRES.— Edit. Revista Católica, El Paso, Texas, USA.

Espléndida exposición de la fe católica, sobre todo frente a las deformaciones y acusaciones que les hacen los protestantes. Ha tenido innumerables ediciones y traducciones; y es apreciado en USA por católicos y protestantes como un verdadero modelo en su género.

Eugène Joly. — QU'EST-CE QUE CROIRE? — Col. "Je sais, je crois". Fayard, París, 1965.

Una exposición completa y sucinta de la fe viva y de los principales problemas que presenta al creyente.

Jean Mouroux. — JE CROIS EN TOI.

La fe es ante todo un contacto con una Persona, Dios, más bien que la pura aceptación intelectual de una doctrina.

Eugène Joly. — LE BEAU RISQUE DE LA FOI. — Bloud et Gay, París, 1954.

Para los jóvenes de 15 a 26 años.

Jean Levie. — BAJO LA MIRADA DEL INCREDULO. —El Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao, España.

Más que una apologética, es un "examen de conciencia" del cristiano, de sus creencias y sus actitudes; pero todo esto hecho teniendo en cuenta que se está "bajo la mirada" de quienes se hallan fuera de la Iglesia.

F. M. Féret. — CONNAISSANCE BIBLIQUE DE DIEU. Edit. du Cerf, París, 1955.

Breve pero excelente introducción al conocimiento de Dios a través de la Biblia.

A. D. Sertillanges. — CATECISMO DEL INCREDULO. Las principales dudas de la fe.

M. Raymond, O.C.S.A. — Un trapense expone algunos hechos SOBRE LA RAZON, LA REVELACION Y LA RELIGION. — Edit. Studium, Madrid, 1955.

Algunos puntos de apologética rápidamente presentados; al alcance de todos.

R. P. Miguel Riquet. — EL CRISTIANO FRENTE AL ATEISMO. — Trad. española, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1950.

—Del mismo: LA PALABRA DE DIOS, REALIDAD DE HOY. (Conferencias de 1951), (ed. lo mismo, en 1952).

Conferencias de N. Dame en París, de la cuaresma de ese año.

Albert Hartmann. — SUJECION Y LIBERTAD DEL PENSAMIENTO CATOLICO. La Iglesia ante los problemas actuales. — Barcelona, Herder.

Obra colectiva. Contiene 6 trabajos aclarando problemas planteados por la Encíclica Humani Generis, del 11 de febrero de 1951, tales como filosofía cristiana, existencialismo, exégesis, historiografía bíblica, naturaleza y origen de los dogmas.

Gaston Salet. — **TROUVER LE CHRIST.** — X. Mappus. Le Puy.

Un excelente guía para vivir su fe en Cristo, e ir descubriendo de día en día los misterios revelados por El.

I. Kologrivof y colaboradores. — SUMA CATOLICA CONTRA LOS SIN DIOS. — Trac. castellana, Ed. Litográfica Española, Barcelona, 1943; y Difusión, Bs. Aires.

Muy buena presentación, hecha por diversos especialistas, de los temas religiosos fundamentales más atacados de la religión como tal y de la Iglesia.

El Bien Común y sus Exigencias Actuales

NOTA DEL COMITE TEOLOGICO DE LYON (Continuación (*)

¿Qué es el Bien Común?

COMO todos los bienes, el bien común es *un objeto de apetencia para las voluntades,* porque responde a un deseo de la naturaleza humana cuyos vacíos viene a llenar y cuya expansión procura en todos los órdenes.

Se distingue de los bienes particulares y forma, en el conjunto de los bienes una categoría aparte porque no es propio de una persona o de algunas personas consideradas singularmente, sino de un grupo organizado de personas concebido como tal. No responde simplemente a las apetencias de cada individuo que pertenece al grupo sino a las de todos los individuos que lo componen y aun al conjunto del grupo, al grupo mismo, en la medida en que las estructuras y las relaciones sociales añaden algo intrínsecamente nuevo e irreductible a las personalidades de los individuos. No es propiedad o usufructo de uno o varios miembros del grupo, sino del grupo mismo, de la sociedad, representada por las autoridades que normalmente emanan de sus estructuras y de sus instituciones.

Si es verdad que el bien común es una realidad eminentemente concreta y, como lo veremos, histórica, la noción de bien común es de suyo bastante abstracta. Para comprenderla bien, hay que *concebirla* y no *imaginarla.* Las imaginaciones llevan a la inteligencia por falsos caminos en los que por lo demás anda con mucha frecuencia.

El bien común, por ejemplo, no es *una gran cantidad de riquezas* de las que cada miembro del grupo venga a sacar según sus necesidades y deseos. La apropiación individual de esas riquezas, tendría al contrario como consecuencia el disolver el bien común transformándolos en bienes individuales. Esta concepción grosera y materialista es sin embargo la de muchos de nuestros contemporáneos preocupados ante todo del enriquecimiento económico.

El bien común no es *una especie de propiedad en comunidad* sobre la cual cada miembro del grupo tendría derechos a condición de respetar las cláusulas de un reglamento establecido en interés de todos. Esta concepción a la vez visual, formalista y al fin de cuentas, individualista, responde con frecuencia a una idea kantiana de la libertad, definida como el derecho del individuo a hacer todo lo que no perjudica a los demás. Es muy insuficiente. Las propiedades comunes entran, ciertamente, en el bien común, pero no constituyen su elemento principal.

El bien común no es *una simple suma,* una suma de bienes particulares, como lo creerían con demasiada facilidad ciertos liberales, discípulos conscientes o inconscientes de Bentham. Es también y en primer lugar *una disposición,* una ordenación mutua de esos bienes particulares de unos a otros, de la misma manera que la sociedad no es sólo la suma de sus componentes individuales, sino otra cosa y algo más, no una simple adición sino una multiplicación. Para poner un ejemplo elemental, se equivocaría quien creyera que la riqueza de un pueblo equivale a la suma de sus riquezas individuales; consiste en una medida por lo menos igual, en la capacidad de producir ulteriormente otras riquezas y en una justa repartición de las riquezas existentes o futuras.

El bien común no es solamente *una situación establecida que hay que conservar,* sino también *un conjunto de proyectos,* de propósitos y planes para *el porvenir.* No es estático sino dinámico. Desde este punto de vista expresiones corrientemente usadas, como salvar o salvaguardar el bien común, pueden inducir a error. El bien común por el hecho de que las personas y los grupos viven en el tiempo, no se ha de conservar simplemente sino promover, con todo lo que esta palabra implica de actividad y de movimiento.

(*) La primera parte de esta Nota se publicó en el mes de septiembre de 1958.

Ni siquiera debe confundirse la idea de bien común con conceptos cercanos y emparentados pero diferentes, como los de *interés público*, propio de los legistas antiguos, o de *interés general*, familiar al pensamiento jacobino. La noción de interés suscita inmediatamente entre los intereses presentes. Tiene algo de restrictivo y evoca conflictos inevitables. Por definición el interés público se opone a los intereses privados y el interés general a los intereses particulares. El bien común comprende y sobrepasa a los bienes particulares; no se opone, pues, a ellos por una necesidad esencial.

El bien común de un ser social se presenta pues como *un conjunto dinámico, organizado, armónico y jerarquizado de riquezas, de servicios, de condiciones generales de situaciones, de proyectos y de planes que interesan a un grupo de personas y a cada una de las personas que lo componen* en cuanto forman parte de él. (1)

Los componentes del bien común.

Así concebido el bien común reúne y ordena varias categorías de bienes que pertenecen a diversos órdenes.

Si para facilitar el razonamiento, lo imaginamos en forma de pirámide, encontramos en su base *bienes materiales* o *útiles* que tienen como única razón de ser su utilidad con relación a un orden superior y que, por consiguiente, no son sino puros medios al servicio de fines más elevados. Tales son las riquezas agrícolas, industriales monetarias, las energías que concurren a su producción, las fuerzas productivas o militares, las técnicas, su progreso y su eficacia. Tales son gran número de bienes, servicios y actividades que los economistas contemporáneos clasifican en la categoría "terciaria": por ejemplo la perfección de la circulación comercial y del sistema distributivo. Lo son también las estructuras e instituciones económica sociales y políticas, cuyo fin no está en ellas mismas, sino en el resultado que proporcionan. No es una de las menores perversiones del pensamiento moderno el transformar en fines —y en fines absolutos— bienes materiales o simples medios. En este error incurren a la vez el liberalismo, el capitalismo, el socialismo y el comunismo.

Muy por encima de los bienes útiles, en la cumbre de la pirámide encontramos los *bienes del espíritu*, propiamente humanos, que los antiguos llamaban bienes "honestos", porque son dignos de honor en cuanto se elevan a la dignidad de fines. Evidentemente no constituyen sino fines intermedios e inacabados con relación al fin soberano y absoluto, que es Dios, Soberano Bien, Creador hacia el cual toda la creación debe volver por intermedio del hombre administrador de la creación, puesto que la humanidad se recapitula en el Cuerpo Místico de Cristo, Hombre Dios y Mediador universal. Pero en su rango, en su orden, los bienes del espíritu son fines, dignos de ser buscados por ellos mismos y de que se sufra, se viva y se muera por ellos.

Los bienes del espíritu pertenecen ya a la *inteligencia* ya a la *voluntad*. Se sitúan en la esfera del conocimiento o en la de la acción. Los bienes de la inteligencia se pueden resumir en una palabra: verdad. Incluyen el acceso a todas las formas de la verdad, desde las verdades científicas hasta las verdades metafísicas y espirituales. Los bienes de la voluntad a su vez pueden resumirse en una palabra: la paz. Según Santo Tomás en efecto, el primer bien de una sociedad es que se conserve su unidad que se llama la paz (2). Pero no hay paz humana sin justicia. Y esta en cuanto virtud cardinal no es un simple medio al servicio de la paz, tiene también categoría de fin intermedio.

Entre los bienes del espíritu y los bienes útiles se intercala una tercera categoría de bienes que los antiguos llamaban bienes "deleitables" y que nosotros llamaríamos *bienes de la sensibilidad* o *bienes de cultura*. Son más y mejor que simples medios pero son menos que fines propiamente dichos. Incluyen por lo demás toda una gama que va desde muy cerca de los bienes útiles hasta muy cerca de los bienes del espíritu. Por ejemplo, las letras y las artes —más exactamente las bellas artes— que, muy a menudo son los signos exteriores más característicos de un grupo, mientras los bienes útiles tienden a la uniformidad y los bienes del espíritu a la unidad en la comunión. Encontraríamos aquí ciertos bienes clasificados por los economistas en la clase terciaria, mientras los bienes del espíritu escapan a toda clasificación económica.

Así el bien de un pueblo lo constituyen riquezas, servicios, potencias, energías, instituciones y costumbres; y no menos, una lengua, una cultura, tradiciones intelectuales, un tesoro de obras maestras, artísticas o literarias; y, más aún, la comunión de todos y de cada uno en la adhesión a la verdad y en esta amistad cívica que es como la flor y el estado de gracia de la paz, siendo ésta el estado de gracia de una multitud asociada para un mismo destino. (3)

---

(1) Más que una definición en el sentido riguroso del término, estas líneas son una descripción. No es fácil definir el bien común de manera a la vez clara y concisa, en razón misma de la riqueza de la noción.

(2) Cf. Santo Tomás, IIª II, qu. 29 De Pace.

(3) Es claro que la justa repartición de esos diversos bienes entre todas las categorías de un pueblo pertenece a la esencia misma del bien común, y tanto más cuanto los bienes son más intelectuales o espirituales, y no se dividen de ninguna manera por la partición ni tampoco se destruye por el consumo. Sin una justa repartición, la amistad cívica es imposible. Para ciertas consecuencias de este principio general, pueden verse las precedentes notas del Comité de Lyon, especialmente la que se refiere a la promoción obrera.

Condiciones requeridas para el bien común.

Toda sociedad humana tiene su bien común; variable según la naturaleza de la sociedad, el número y las relaciones de las personas que la integran. Pero la existencia de ese bien común y de lo que los antiguos llamaban la "buena vida" común, supone *la presencia de todos los elementos necesarios al bien común,* en la cantidad, si son mensurables y en todo caso en la proporción compatible con los tiempos y los lugares. Es evidente que para la existencia de un bien común 1958, en la época de la civilización técnica, la cantidad y la proporción de los bienes materiales no podrían ser lo que eran en la Grecia ática de Pericles, o en la Francia de Felipe Augusto, o en la China de los Ming en las que, sin embargo, brotó una magnífica civilización. Por eso se introdujo en la noción concreta de bien común cierta relatividad debida a la contingencia y en particular a esta forma humana de contingencia que se llama historia.

De la misma manera, la buena existencia del bien común requiere una *justa jerarquía,* un *orden verdaderamente humano de los bienes existentes,* en el cual lo inferior esté, como debe ser, subordinado a lo superior y el medio al fin mediante un sistema de valores que, también él, entra en el bien común. Toda subversión en la jerarquía de los valores, todo error en el ajuste de los medios y los fines, todo sacrificio, por ejemplo, de los bienes del espíritu a los bienes simplemente útiles constituyen pecados sociales, cuyos efectos a menudo no se ven sino a la larga, pero que, al fin de cuentas, se pagan muy caros, a veces con la muerte de una categoría social, de un pueblo y hasta de una civilización.

Ley de naturaleza y ley de gracia.

Las consideraciones que acabamos de exponer pertenecen a la moral humana o del derecho natural. Cristo no quiebra el cetro de César. La revelación cristiana no despoja de su valor a las obligaciones temporales, pues la ley de gracia no suprime la ley de naturaleza, sino que la perfecciona para llevarla a su término y aún más allá de sus límites propios. Por el contrario, la revelación añade al reino de la naturaleza el de la gracia; a la comunión en la verdad adquirida por el esfuerzo de los hombres la comunión en la Verdad revelada por Dios; a la comunión en la amistad cívica la comunión en la caridad teologal. Penetrando a los hombres por el interior, les da más luz para conocer sus deberes políticos y más fuerza para cumplirlos. Eleva el servicio del bien común hasta el orden sobrenatural de la caridad.

El bien de la sociedad civil.

Si es verdad que toda sociedad tiene su bien común, sin embargo, la mayoría de las veces cuando se emplea esta expresión se piensa sobre todo, y casi únicamente, en el *bien de la sociedad civil,* de un pueblo políticamente organizado con un Estado responsable, o también de la *comunidad nacional,* cuando un pueblo se ha constituído en Nación, en el sentido preciso de la palabra, que implica una triple unidad de suelo, tradición y cultura. Con relación al bien común de esas entidades sociales y políticas, los bienes de las sociedades más pequeñas e intermedios —las sociedades de la nación, como se las ha llamado— se presentan como bienes privados y, por consiguiente, subordinados casi al mismo título que los bienes personales. El bien común de la sociedad reviste en consecuencia, una importancia primordial.

Con todo, sería un error considerarla como una etapa última, en la cual debe detenerse la entrega personal de los ciudadanos. Por importante que sea el bien de un pueblo, de una nación o aun de un imperio, puede, a su vez, estar subordinado al bien de conjuntos más amplios aunque más vagos: y en todo caso, se ordena siempre al bien de la comunidad humana, entre la cual y la persona interpone una etapa intermedia.

Las perspectivas de esta nota nos llevan a considerar sobre todo el bien común de la nación francesa, sin que por eso nos desinteresemos del bien común de conjuntos más extensos.

La dignidad del bien común.

Todo bien común, por el hecho de que incluye bienes del espíritu, reviste una *dignidad,* la *de fin intermedio.* Con mayor razón, el bien de la sociedad civil adquirirá una dignidad particular, y por su importancia cuantitativa, y porque es la condición de innumerables bienes particulares, y, en fin, por el carácter especial de la sociedad política, fundada, como la familia, sobre la naturaleza misma del hombre. Toda la tradición cristiana insiste en la dignidad de ese bien común. Santo Tomás de Aquino que, en el caso, es su portavoz, no vacila en decir, repitiendo una palabra de Aristóteles, que tiene algo de divino, *aliquid divinum* (4). Servir al hombre es entonces servir a Dios mismo, creador de la naturaleza, que ha hecho del hombre un "animal político", ser que vive en la ciudad y que, por la ciudad, hace florecer la civilización, humanizadora de la naturaleza, conforme al plan divino.

(4) Cf. Aristóteles, Etica a Nicomaco. Libro A. Cap. I y Santo Tomás, Comentario in hoc loco, let 2. (Cf. también *"Contra gentiles",* 1, III, c. 17; *De Regimine Principum,* 1, I, C. 9; *St. Th.* I.a IIae. qu. 97, lect. 4 obj. I.

El servicio del bien común, realizado por los ciudadanos o sus jefes, ¿no es, por lo demás, una de las formas —particularmente eficaz— *de la virtud de caridad?...*

En la época liberal, muchos cristianos concibieron demasiado exclusivamente la caridad en sus manifestaciones interpersonales y bajo la forma de limosna. Hay también una caridad social y, aunque esta conjunción de palabras deba suscitar alguna sorpresa, una caridad política. Alimentar a los que tienen hambre, vestir a los que están desnudos, dar un techo a los que no lo tienen, enseñar a los ignorantes, cuidar a los enfermos, todas esas obras que se llaman de misericordia ¿no forman la sustancia del bien común? El servicio del bien común ¿no asegura su realización en una extensión y con una eficacia que no obtendrían jamás ni la acción personal ni la de los pequeños grupos privados?... "No hay mayor prueba de amor que dar su vida por los que se ama", nos recuerda el Evangelio de San Juan, apóstol de la caridad (5). Por lo tanto, el que da su vida por el bien común de un pueblo da el testimonio supremo del amor. El bien común reviste la dignidad infinita de la caridad. (6)

Esta dignidad rebota *sobre la política*, cuya función consiste en asegurar del mejor modo el bien común por el juego de las instituciones que los ciudadanos se han dado. Despoja a la palabra "política" de las escorias e impurezas con que la rodean las sórdidas luchas por el poder y la gloria. Recuerda a los políticos su verdadera misión, que es de dar al pueblo pan y paz, verdad y libertad.

Por eso, el *poder de la sociedad civil*, simbolizado en el Evangelio por la histórica figura de César, se encuentra revestido a los ojos de los cristianos de una dignidad propia, en la medida en que el Estado es el responsable, y la garantía, el campeón del bien común. En la Europa medioeval, la ceremonia de la consagración de los soberanos, conservada todavía en Inglaterra, proclamaba el origen divino de esa dignidad; el cetro y la espada simbolizaban la fuerza del poder, pero la mano de la justicia le recordaba su misión primordial que es hacer reinar la paz por el derecho en la ciudad.

Bien común y bienes particulares.

Por su importancia y su dignidad, el bien común de la sociedad civil *sobrepasa y prima, por consiguiente, sobre los bienes particulares de las personas y aun de los grupos subordinados*, por numerosos y poderosos que sean.

Si una persona o un grupo acapara en su provecho el bien que debería ser común, la sociedad se encuentra en ese estado violento que los antiguos llamaban *tiranía;* si el poder no logra procurar el bien común por encima de los intereses individuales, o de grupos, la sociedad se encuentra en el estado desordenado llamado *anarquía.* Puede haber tiranías o anarquías larvadas que pasan inadvertidas para el gran público; no son por eso menos peligrosas. Algunos pueblos pueden complacerse en la tiranía o la anarquía como ciertos enfermos sienten cierta complacencia mórbida en su mal; no por eso están menos enfermos.

Lo que no quiere decir, sin embargo, que la oposición entre el bien común y los bienes privados sea natural y necesaria. Lo natural es la armonía, con las justas subordinaciones que supone.

Por una parte, en efecto, el bien común es *el de una sociedad humana.* No podría ser sino humano, con el orden de razón y de justicia comprendido en esa palabra. Aunque el bien común constituye, como lo hemos indicado, un fin, no es sin embargo el fin único y supremo; *está ordenado al bien propiamente personal, es decir, espiritual, de las personas,* a su expansión humana en el tiempo y en la eternidad. No hay oposición de suyo, entre el verdadero bien común y el verdadero bien personal. La oposición se produce solo en caso de falsa concepción del bien común, o del bien personal, o de esos dos bienes a la vez, como en el conflicto entre el individualismo, noción errónea del bien personal, y el socialismo, noción errónea del bien común.

Por otra parte, un orden humano de justicia exige que el conjunto social no absorba, como el *Leviathan* (7) de Hobbes, las partes que lo componen, sino al contrario, que las respete en su singularidad viviente. De ahí que toda injusticia evitable que aflige duraderamente a uno de los grupos integrados en el pueblo, aunque sea de poca importancia numérica, aparece como contraria a la esencia misma del bien común; no podría ser aceptada sino como un mal menor transitorio y con la voluntad de acabar con él lo antes posible. Ya que el bien común no es el de una mayoría en el pueblo, menos todavía de una minoría, por importante que sea, sino el del pueblo entero.

Por fin, el bien privado de una persona o de un grupo, puede en cierta manera y sin

(5) Juan XV, 13.

(6) Sin embargo, no se debe, siguiendo una deformación muy difundida entre algunos católicos, considerar el servicio del bien común temporal como la única, ni siquiera la suprema forma de la caridad. Por orden de importancia, lo espiritual prima sobre lo temporal, y por consiguiente la acción apostólica sobre la acción política. La tentación de política ante todo es inmoral y puede revestir las formas más sutiles.

(7) El filósofo inglés Hobbes es el padre espiritual de los colectivismos autoritarios y de los totalitarismos. El Leviathan es su principal obra, y también, en el pensamiento de Hobbes, la imagen del cuerpo social considerado como un hombre colectivo. Cf. J. Vialatoux, la cité de Hobbes (Lyon, Chronique Sociale de France).

perder su carácter privado, entrar en el bien común de la sociedad civil, incluso de la comunidad humana. La ciencia de un Pasteur, la santidad de un Vicente de Paul eran sus bienes propios; no obstante forman parte del patrimonio francés y del patrimonio humano. Esta observación se refiere sobre todo a los bienes del espíritu, que al dividirse no se destruyen, sino que al contrario, al difundirse aumentan.

Entre el bien común y el bien particular, la oposición no proviene de la naturaleza de las cosas, sino de la buena contingencia, que se opone a la perfección, o más a menudo, del pecado, de las avaricias, avideces, orgullos, envidias, odios, que oscurecen las inteligencias y falsean el comportamiento de los ciudadanos y de sus gobernantes.

La jerarquía de los deberes.

En todo caso si hay conflicto —y los conflictos se producen lo más frecuentemente alrededor de bienes materiales y útiles— *el bien común debe, en igualdad de valor esencial, primar sobre los bienes particulares,* con tal que las normas de la justicia sean salvadas. Esta regla vale para la vida corriente de la sociedad, para los impuestos y contribuciones, para los diversos servicios exigidos a los ciudadanos, para las relaciones de las categorías y clases sociales, ninguna de las cuales debe ser ni injustamente sacrificada ni, a la inversa, injustamente privilegiada. Ella exige del poder el respeto de la justicia social y de la justicia distributiva; de los ciudadanos, el respeto de la justicia social.

Pero, en caso de extrema necesidad, los responsables del bien común podrán pedir a los ciudadanos sacrificios mayores que el de sus bienes materiales o de sus prestigios sociales, y hasta, si es necesario, el sacrificio de su vida corporal, generosamente dada por la vida de todos. Evidentemente desde un punto de vista materialista o aún racionalista parece difícil justificar este sacrificio definitivo y supremo de una persona a sus hermanos; esas doctrinas parecen condenadas a perpetua vacilación entre el individualismo que rehuye el sacrificio y el colectivismo que obliga al sacrificio ya sea por la fuerza, ya sea por la estafa intelectual de la propaganda. En una perspectiva cristiana, el sacrificio de la persona se justifica como un acto de suprema caridad, una participación en el sacrificio de Cristo, muerto por la liberación de los hombres; este sacrificio no desemboca en la nada, sino en una vida más alta, la vida eterna.

No obstante, el poder, ni siquiera en razón del bien común podría pedir a la persona el sacrificio de lo que la hace la persona, de su razón, de su libre arbitrio, de su vocación sobrenatural. *La consideración del bien común no santifica* todos los medios y sería un grave abuso de confianza, una especie de sacrilegio cívico si, en nombre del bien común, las autoridades responsables ordenaran actos intrínsecmente malos. La salvación de un alma, diría Pascal, es de otro orden que la salvación pública. En ningún caso, la persona puede comprometer su eternidad apartándose de las vías de Dios, por las cuales deben pasar también los grupos. La salvaguardia del bien común puede plantear difíciles problemas de mal menor; jamás justificará el mal intrínseco. César tiene derechos sobre la vida de los ciudadanos; el alma de éstos pertenece a Dios.

.....

Llamado a los católicos.

Permítasenos, al terminar esta nota, dirigirnos con particular insistencia a los católicos de Francia.

Es necesario decirlo con nitidez: es *un escándalo la mediocridad cívica revelada por el comportamiento de numerosos cristianos,* su ignorancia y su despreocupación del bien común, su apego a egoismos individuales, familiares o corporativos. Ciertamente, una élite cristiana se muestra a la vez mejor informada y más consciente. Sin embargo, aún en esta élite, aun entre los militantes de Acción Católica, la conciencia cívica no siempre alcanza el nivel deseable y las preocupaciones por el bien temporal quedan a veces bastante atrasadas respecto a las ambiciones apostólicas o espirituales. Hasta ocurre que, por una preocupación mal entendida de apostolado, algunos se dejan arrastrar por la corriente de sus ambientes sociales, incluso de una especie de demagogia perjudicial al bien común.

No obstante, desde hace algunos años, se abre paso, en ciertos círculos católicos de jóvenes o de adultos, una voluntad muy laudable de información política y de formación cívica. Hay que alentar y satisfacer ese deseo.

Tal es, por una parte, el papel de *la escuela cristiana,* en particular en las enseñanzas superior, secundaria y técnica. Debe preparar a los jóvenes, varones y mujeres, para su misión de ciudadano en la sociedad moderna. Por la misma experiencia de la escuela, debe hacerles descubrir concreta y prácticamente la existencia y las exigencias del bien común.

Es también el papel de *los movimientos de Acción Católica,* general y especializada. Estos movimientos deben, por una educación apropiada, conducir a sus miembros a comprometerse en favor del bien común, cada uno según su vocación y asegurar la ayuda espiritual a los militantes así comprometidos, a fin de que la consideración de los legítimos bienes particulares jamás les haga perder de vista el bien común.

Es, igualmente, el papel de *la acción social católica* y especialmente de los secretariados sociales. Por su independencia con respecto a toda categoría social determinada,

por los contactos que pueden suscitar y cultivar entre los diversos medios, deben cumplir un papel importante en materia de información y de formación.

Es, finalmente, el papel de *los organismos temporales de inspiración cristiana.* La libertad que les garantiza la naturaleza propiamente temporal de su acción no puede degradarse en olvido y menosprecio del bien común. De otra manera traicionarían la inspiración misma que les ha dado nacimiento y la voluntad de sus fundadores. Esta amplitud de vista y esta generosidad se impone muy particularmente a los que toman a su cargo los intereses de un ambiente o de una categoría social. Tienen el derecho de defender esos intereses, pero sin caer en las desviaciones comunes a los grupos de intereses, sin olvidar o descuidar el bien común.

El servicio.

La noción de bien común trae consigo la de *servicio.* Uno no debe servirse del bien común, debe servirlo con desinterés y abnegación.

Ahora bien, la *noción de servicio es específicamente cristiana.* Nace directamente del Evangelio, y en particular de la idea evangélica de la autoridad: pues el jefe debe ser el servidor de todos (8). Como Cristo es el Servidor de Yahvé, el cristiano es el servidor de Cristo, a quien sirve por el ejercicio de la caridad, en la persona de sus hermanos, individuos o grupos. De ahí que *la política cristiana se presenta esencialmente como un servicio,* el servicio de nuestros hermanos en la ciudad por la dedicación al bien común. Y el cristiano comprometido en la política, si quiere merecer su título de cristiano, no puede ser sino servidor.

Junto con el sentido del bien común, nuestro tiempo, pierde el sentido del servicio, que tiende a reemplazar o bien por el de la función, abstracta y exangüe, o bien por el de intercambio en el que la justicia se encuentra reducida a sus aspectos puramente conmutativos, o bien incluso por el de privilegio o de prebenda en el que todo trabajo, útil o aún inútil, aparece antes que nada como una ocasión de adquirir derechos o una fuente de ingresos.

A los cristianos movidos por la caridad divina, arrastrados por el ejemplo de Cristo, su Cabeza, corresponde *devolver al mundo contemporáneo el sentido del servicio,* el sentido del Bien común, y por consiguiente, el sentido de la verdadera acción política que es, después de la acción espiritual, la más alta manera de servir a Dios. (9).

(8) Cf. Marcos, X-42-43; Mateo XX, 25,26; Lucas XXII, 35-36; Juan XIII, 12 y sig.

(9) Para una introducción a la enseñanza cívica ver Le Bret, Pour rajeunir l'examen de conscience (Paris, Ed. Ouvrières: Initiation Civique (Lyon, Chronique Sociale de France).

(Viene de la pág. 373)

El rostro de Cabiria es el reflejo de todo el drama interior. En cada facción hay una respuesta a lo que sucede en su corazón. El solo hecho de poder contemplar ese rostro hace interesante ver repetidas veces el film de Fellini. Su sonrisa es el gesto más inolvidable, con los labios apretados a un solo lado, con cierta mezcla de picardía, desilusión y reserva.

Sólo al final, en la última toma del film, cuando ella agradece el saludo de la muchachita, su sonrisa es suave y dulcemente amarga. Es justamente entonces cuando su mirada nos llega a nosotros. Como si Fellini nos quisiera identificar con los niños, con los capaces de acercarse a Cabiria sin temor, exige entonces de la actriz una insólita mirada a la cámara filmadora, es decir, a nosotros sus espectadores.

Los ojos de Cabiria son el mejor capital expresivo de Giulietta. Parece imposible detallar sus recursos. Hay que mirarlos.

Este análisis parcial sería estéril si no existiese un todo armónico. Pero Cabiria es una concepción de Fellini y una encarnación de Giulietta que aparece del principio al fin como un ser humano real y presente. Durante la hora y media no vemos a Giulietta; sólo vemos a Cabiria.

En "Las noches de Cabiria" existen positivos valores espirituales. Quien los niegue demostrará superficialidad. Es imposible aceptar que Federico Fellini haya empapado su obra con el amor y la gracia por meras razones dramáticas. Hay en él una búsqueda incansable del alma humana. Si quitásemos de allí todo lo espiritual no quedaría nada, ni siquiera la vida de una mujer.

Rafael C. Sánchez, S. J.

Director
del Instituto Fílmico de Chile.

Frente
al mundo de hoy

Mensaje

UNA VOZ CRISTIANA,
INTERPRETE DE LAS
INQUIETUDES
INTELECTUALES
ACTUALES.

•

VISION DE LOS GRANDES
PROBLEMAS RELIGIOSOS,
FILOSOFICOS, SOCIALES,
ECONOMICOS, ARTISTICOS.

•

UN COMENTARIO DE
LOS ACONTECIMIENTOS
MUNDIALES
SOBRESALIENTES
TRATADO CON SERIEDAD
Y HONRADEZ.

•

ORIENTA,
MARCA RUMBOS,
ABRE MAS AMPLIOS
HORIZONTES.

•

NO ES UNA REVISTA MAS:
ES UN MENSAJE
CRISTIANO,
FRENTE AL MUNDO
DE HOY.

—Agradecemos sus significativas palabras. Nos alegramos de que Mensaje *sea así estimado por nuestros hermanos de América. Se refiere a artículos aparecidos en junio y julio de 1958.*

O. S. E.: "Muy interesante el número de agosto en que aparece el trabajo del P. Julio Jiménez, "Moralidad en Política." — (suscriptor de Santiago).

H. C.: "Buscaba precisamente la legislación chilena respecto a las Universidades Particulares cuando encuentro el artículo del P. Jorge González muy completo sobre el tema." —(lector de Córdoba - Argentina).

—Se refiere al artículo "Universidades Particulares y los Títulos Profesionales" aparecido en agosto de 1958.

R. L. I.: "Por razón de mi trabajo tengo contacto con muchas personas de distintas instituciones católicas y he podido apreciar el inmenso aprecio que se tiene por la Revista *"Mensaje"*. Mucho gusto tendré en colaborar en la difusión de una revista que cumple una función tan importante." — (suscriptor de Santiago).

—Agradecemos muy sinceramente sus propósitos de colaboración en nuestra Revista.

C. L. B.: "Me permito felicitarlos por la interesante labor que desarrollan a través de la Revista *"Mensaje"*, que día a día, crece en ediciones, superando las barreras separatistas de todas las fronteras y llevando a todos, en forma objetiva y sincera el análisis profundo de las distintas materias que tantas personas desean comprender en forma precisa." —(suscriptor de Santiago).

J. L. L.: "Reciban mi admiración, aprecio y gratitud por tan valiosa revista y por el esfuerzo hecho en divulgar y popularizar el Mensaje de Chile." — (suscriptor de Molina).

A. E. H.: "Con enorme agrado renuevo la suscripción a *Mensaje*, y lo digo así con toda claridad, porque para mí, tal como para muchos, que conocemos esta revista desde su fundación como otro de los grandes frutos del amigo inolvidable, la queremos entrañablemente. Esta publicación, señor Director, la apreciamos también como una fuente valiosa de meditación y definiciones, que nos entrega en su visión cristiana de la vida, la palabra de Cristo y de su Iglesia para cada uno de los profundos problemas que hoy deben interesar al cristiano." — (suscriptor de Peralillo).

—Agradecemos inmensamente su aprecio y cariño por la Revista. Y ya que hace usted un recuerdo de nuestro querido Fundador P. Alberto Hurtado, S. J., aprovechamos la oportunidad para dar una explicación a sus amigos por no haberle rendido ningún homenaje especial en el número de agosto como se había hecho otros años. Varias circunstancias nos impidieron publicar algo. Creemos con todo que el mejor homenaje que le podemos rendir es seguir con su Revista y no apartarnos de la línea que él nos trazó.

LA COMPAÑIA DE GAS ESTÁ CON USTED!

Dondequiera que usted viva -dentro de la provincia de Santiago- y aun cuando no haya red de gas instalada, tendrá usted gas... gas envasado... el moderno y portátil SUPERGASCO, el gas sin cañería que instala, distribuye y sirve la Compañía.
Siendo SUPERGASCO -el gas envasado de la Cía de Gas- jamás le faltará este combustible moderno en su hogar.

PIDA A SU DISTRIBUIDOR GASCO DE SU SECTOR EL SERVICIO DE RECAMBIO DE BALONES

COMPAÑIA DE GAS

Sto. Domingo 1061, Teléfonos 82121 y 60679. Gasco Estación: Alameda 3309 Fono 92886. Gasco-Providencia 2023 Fono 45761.- Gasco Ñuñoa: Irarrázaval 3239 Fono 46553.- Gasco Matta: Avda. Matta 1028 Fono 51174

TAURUS Publicidad